

27/2

259

ANNO IV · OTTOBRE-DICEMBRE 1942 (XXI) · N. 4



# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO 27 - TORINO (110)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

*Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4°*

## SOMMARIO

ARTICOLI: « Eucharistia Fidelium »: P. C. PERA, O. P., pag. 145.  
— Tavole cuneiformi del Museo Biblico del Pontificio Ateneo Salesiano: Mons. GIUSTINO BOSON, pag. 173.

RECENSIONI: GIOVANNI Card. MERCATI: *Nuove note di Letteratura biblica e cristiana antica*; D. G. Mezzacasa, pag. 180. — Mons. GIUSTINO BOSON e Don GIUSEPPE BRÉAN: *Il libro della Fede*; D. G. Mezzacasa, pag. 181. — P. PETRO MORANT, O. F. M. Cap.: *Introductio specialis in Libros N. Testamenti*; D. G. Mezzacasa, pag. 183. — MARIO DAL PRÀ: *Scoto Eriugena e il Neoplatonismo medioevale*; D. V. Miano, pag. 183. — Dr. HUBERT JEDIN: *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562-63)*; D. L. Castano, pag. 184. — P. ANTONIUS CRNICA, O. F. M.: *Commentarium theoretico-practicum Codicis Iuris Canonici*; D. E. Fogliasso, pag. 186. — Collezione del R. Istituto di Studi Filosofici; D. G. Gemmellaro, pag. 187. — CARLO GIACON: *Il problema della trascendenza*; D. G. Gemmellaro, pag. 188. — CAROLI FEDELIS SAVIO: *Ad sigillum Sacramentale animadversiones*; D. A. Pugliese, pag. 188. — A. BERTOLA: *Matrimonio religioso*; D. A. Pugliese, pag. 188. — MARIO GORINO-CAUSA, *Patronato*, D. A. Pugliese, pag. 189. — *Index verborum Codicis Iuris Canonici*: digessit Arcturus Lauer Heidelbergensis; D. A. Pugliese, pag. 190. — PIO CIPROTTI: *Contributo alla teoria della Canonizzazione delle leggi civili*; D. A. Pugliese, pag. 190. — G. OLIVERO: *Le disposizioni a favore dell'anima nella legislazione vigente*; D. A. Pugliese, pag. 191. — GIUSEPPE STOCCHIERO: *Il Beneficio Ecclesiastico « Sede plena »*; D. A. Pugliese, pag. 191. — ACACIUS COUSSA: *Epitome praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*; D. A. Pugliese, pag. 192.

---

ABBONAMENTO ANNUO A « SALESIANUM »

ITALIA, L. 30 — ESTERO, L. 40

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 9 - ESTERO, L. 12.

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:  
Direzione *Salesianum* - Istituto Salesiano - Bagnolo Piemonte (Cuneo).

Abbonamenti e cambi di indirizzo inviarli al seguente indirizzo: Società  
Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (109).

# “ EUCHARISTIA FIDELIUM ”

(Continuazione - V. SALESIANUM 1941, p. 81-117).

## II.

### SAGGIO DI UNA SPIEGAZIONE INTEGRALE

Nell'esame dei testi fatto personalmente ho tenuto presente il principio già più volte enunciato che per spiegare il testo di Dionigi è necessario trovare, se possibile, un'orazione dei fedeli che abbia tutti i caratteri attribuiti ad essa nel testo liturgico di cui si cerca il senso: « innologia universale », « professione », « il simbolo della religione », « ringraziamento iniziale ». Una spiegazione integrale dovrebbe poter rispondere a queste molteplici esigenze, suggerendo qualcosa che, facendo parte della Messa, ci permetta di ritrovare ciò a cui Dionigi allude nel testo, o almeno apra la via a intendere approssimativamente ciò che egli dice.

#### A) Realtà e formole dell' « orazione dei fedeli ».

##### § 1. La testimonianza di Plinio il Giovane.

« La sola testimonianza non cristiana che noi possediamo sopra la eucaristia primitiva » (1) è quella conservata nella lettera di Plinio il Giovane (2), legato *propraetore* con potestà consolare, nella provincia senatoriale della Bitinia-Ponto (3).

(1) *DACL.* XI, 1, 558-559. Il Baronio accentua fortemente questo carattere eucaristico: « unde in eam potius adducimur sententiam ut existimemus idem esse apud Plinium sacramentum quod *sacrum ritum*, verbisque Christianorum locutum, ipsam *sacrae Eucharistiae sumptionem sacramentum appellasse*, quod eam quidem non aliis impartirentur quam iis qui mundi essent et vitae pravae abdicacionem sponderent in futurum » (*Annales Ecclesiastici* II, Lucae 1738. pag. 29).

(2) Il testo della lettera negli *Annali Ecclesiastici* del Baronio (*Ibid.* ad an. 104, pag. 28-29); nelle edizioni dell'epistolario di Plinio; nell'*Enchiridion fontium Historiae Eccl. antiquae* (Fribourg i. B. 1910) pag. 18-19; una buona traduzione italiana ne dà il MAMACHI, *De' costumi dei primitivi cristiani libri tre*, I (Firenze, 1853) pag. XXVI-XXIX.

(3) Quando si legge che Plinio era legato imperiale in Bitinia bisogna fare attenzione a non identificare la provincia senatoria di Bitinia con la regione geografica dell'Asia Minore che oggi ha tale nome. La provincia senatoria di Bitinia comprendeva la Bitinia e il Ponto occidentale ed « aveva un'importanza capitale dal punto di vista militare. Era un serbatoio e distributore delle materie di cui

Egli «verso l'autunno» del 112 (1), da Amisus (2) (Samsōūn) scrive una lettera all'imperatore Traiano nella quale troviamo questa testimonianza: « Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpaē vel erroris quod essent soliti, stato die, ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent ne fidem fallerent ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium » (3).

Tertulliano riferendosi alla lettera di Plinio, menziona i «coetus antelucanos ad canendum Christo ut deo» (4) ed Eusebio ricorda appunto che nulla s'era trovato di grave contro i cristiani: « πλὴν τό γε ἅμα τῇ ἑφ' διεγειρομένους τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν » (5), traducendo poi, il passo di Tertulliano nell'*Apologetico*: « ἀνίστασθαι ἕωθεν τοὺς Χριστιανούς καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν » (6).

Questo alzarsi al sorgere dell'aurora e inneggiare al Cristo come a Dio, è una preziosa indicazione riguardo ai costumi delle primitive comunità cristiane. Sarebbe ancor più preziosa se ci avesse conservato anche il testo dell'inno che i cristiani dicevano tra loro per onorare il Cristo come Dio. In mancanza di dati precisi si è ridotti a semplici congetture.

avevano bisogno gli eserciti romani che di tanto in tanto combattevano in Armenia » (Rostovtzeff in *Enc. It.* XXVII, 904 B). « Benché formassero una provincia sola, Ponto e Bitinia non furono mai un'unità dal punto di vista economico e sociale. La Bitinia... era più ricca, più urbanizzata ed ellenizzata del Ponto. La civiltà iranica non vi aveva quella impronta così caratteristica per il Ponto » (Id., *ivi*, 905 A). Ciò fa comprendere perché Plinio insista sul carattere innocuo di quella associazione, la cui presenza in un ganglio vitale dell'impero poteva altrimenti suscitare sospetti e dare fastidi.

(1) È l'anno fissato dal P. Pagi in una nota agli *Annali* del Baronio (l. l. pag. 27-28), e che il Tillemont critica; preferendo la data 103, fine d'anno, per il viaggio dell'andata di Plinio in Bitinia e 105 per il ritorno (*Histoire des Empereurs* II, Venise 1732, pag. 501-503), la data della lettera rimarrebbe spostata al 104 che è la data del Baronio criticata dal P. Pagi.

(2) H. LECLERCQ, *Les Martyrs, I Les temps Neroniens et le Deuxième siècle* (Paris 1906) pag. 58, « vers l'autonne de l'an 112... le légat impérial, se trouvant à Amisus, écrivit à l'empereur ». Egli osserva che « oggi l'autenticità (di questa lettera) è riconosciuta universalmente »; v. P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne* (Paris 1934<sup>a</sup>) pag. 31: « Pline dut l'écrire dans les environs d'Amisus (aujourd'hui Samsōūn) au N.O. du Pont ».

(3) C. PLINII SECUNDI MINOR. *Epist.* l. X, 96 (97); *Enchiridion Fontium H.E. antiquae*, pag. 19.

(4) TERTULLIANO, *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*, c. 2 (ML. I, 321 A). « Les manuscrits de l'*Apologeticus* portent *et deo*; on attendrait *ut deo*, correction généralement acceptée par les éditeurs modernes » (DE LABRIOLLE, l. l. pag. 30, n. 2).

(5) HE. III, 33 (MG. 20, 285 B): sembra che il θεοῦ δίκην sia più vicino al quasi deo di Plinio.

(6) *ib.*; (MG., 20, 285 C). Da questa traduzione di Eusebio sembrerebbe che il suo manoscritto avesse la lezione non: *et deo*, ma *ut deo* che egli invece di tradurre ὡς θεόν, interpreta θεοῦ δίκην — *instar dei*, avvicinandosi all'evanescente pensiero di Plinio e manifestando anche in questo piccolo particolare la sua mentalità venata di « un vago subordinazianismo » (cfr. F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, I, Paris, 1931<sup>a</sup>, pag. 311).



James Usher (1581 † 1656) supponeva che si potesse ritrovare « nell'ὑμνος ἐωθινός della liturgia greca, la eco e forse l'amplificazione del *carmen Christo quasi deo*, che i fedeli di Bitinia cantavano per tempissimo nell'anno 112 » (1).

Non so se Le Brun abbia conosciuto tale congettura: comunque sia, egli dice (2) a proposito del *Gloria in excelsis*: « di quest'inno si parla nella lettera di Plinio a Traiano, in Luciano (3) ed in Eusebio (4) e nel fine del secondo secolo, usarono a confondere l'eresia di Artemone che la divinità di Gesù Cristo attaccava ».

Si vede che egli ignorava le conclusioni critiche del Gesner il quale fin dal 1714 aveva provato che il dialogo *Philopatris* non è di Luciano (5). Poiché, anche recentemente (6), qualcuno ha creduto di trovare nel testo del *Philopatris* una allusione al *Gloria in excelsis*, possiamo vedere la cosa un po' più da vicino.

Un certo Critias del tutto rimbecillito per discorsi e propositi di cui gli avevano imbottito il cranio alcuni fanatici (7), dopo aver raccontato a Triefone la

(1) DACL. IV, 2, 1534.

(2) LE BRUN, Spiegazione della messa (trad. ital.), I, pag. 73.

(3) *Philopatris*, 27.

(4) EUSEBIO, HE. V, 28; (MG. 20, 512 C - 513 A).

(5) v. PAULY-WISSOVA, *Real-Encycl.* XIII, 1755; KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, München 1897<sup>2</sup>, pag. 459.

(6) v. F. CABROL, *Le livre de la prière antique* (Paris 1913<sup>3</sup>) pag. 153, nota: « On a vu aussi dans notre hymne, l'hymne πολωνύμος dont parle Lucien ». Non so se questo « on a vu » si riferisca alla opinione del Le Brun soltanto o se abbia qualche riferimento alla citazione che precede: *Paléog. musicale* 1897, pag. 17 (n. 34-35). Nella edizione delle opere di Luciano (LUCIANI *Opera*, Parisiis, edit. Firmin-Didot, 1884) il dialogo LXXVII: *Philopatris* è segnato con l'asterisco, come opera spuria. Quanto alla data di composizione, Helm in *Pauly-Wissowa* (l. l.) dice che il dialogo ha da essere posto verso il 969, sotto Niceforo Focas ed è la data che si presenta come più verosimile (KRUMBACHER, l. l., pag. 460): « Schon B. Hase und B. G. Niebuhr hatten den Dialog mit sicherem Blicke in die Regierung des Nikephoros Phokas gesetzt und A. Fr. Gfrörer C. J. Aminger, C. Neumann u. a. haben diese Ansicht, wenn auch mit der einen oder anderen Modifikation, angenommen » (ib.).

(7) Non mi pare che questo dialogo sia « un libelo ... dirigido contro los cristianos » (*Enciclopedia Europeo-Americana*, 31, 487 A), perché l'accento cristiano sembra riconoscibile nell'ultimo proponimento di Triefone: « noi, poi, avendo trovato e adorando il (Dio) sconosciuto in Atene (cfr. *Atti*, XVII, 23) alzando le mani al cielo, Lui ringrazieremo per essere stati fatti degni di divenire sudditi di tale impero » (*Philopatris*, 29, LUCIANI *Opera*, pag. 785). Neppure mi sembra giusto affermare che esso sia rivolto « gegen das christliche Mönchswesen » (PAULY-WISSOVA, l. l. 1755); per quanto ne capisco non si tratta di « monachismo cristiano » ma, poiché il dialogo fu composto verso il 969, sono prese di mira quelle forme di fanatismo religioso che nel X sec. si manifestarono in varie regioni dell'Oriente cristiano. Non credo che si tratti dei Bogomili (v. EUTIMIO ZIGABENE, *Panoplia*, MG. 130, 1289 ss.; VERNET, *Bogomiles*, DTC. II, 1, 927) e neppure dei Paoliciani quantunque Fozio li faccia originarii di Samosata (PHOTIUS, *Contra Manichaeos* I, 2, MG. 102, 16 A) la città di Luciano, ed abbiano avuto molto influsso nella vita pubblica del tempo (v. JANIN, *Pauliciens*, DTC. XII, 1, 57 s.). Penso piuttosto a qualche comunità di Euchiti o Massaliani gnostici (v. BAREILLE, *Euchites*, DTC. V, 2, 1462, e s.) le cui stranezze disumane sono ben conosciute (S. EPIFANIO, *haeres.* 80; MG. 42, 756 e ss.; TEODORETO, HE. IV, 10; MG. 82, 1144, 1145; *Haeret.*

sua avventura, esclama: « la tua benevola conversazione mi ha spietrato e mi ha rifatto uomo » (1). E allora Triefone soggiunge: « lascia dunque costoro, incominciando la orazione dal Padre (2) ed aggiungendo alla fine τὴν πολυώνυμον ᾠδὴν — il canto dai molti nomi » (3). Appunto in questo testo, qualche liturgista moderno ha creduto vedere una allusione al *Gloria in excelsis*, ma se questo poteva apparire verosimile ad un Le Brun, oggi tale interpretazione è del tutto inammissibile, sia per il tempo in cui fu composto il dialogo, sia per il suo stesso contenuto. Infatti, tale « canto dai molti nomi » sembra coincidere con quella formola che Triefone stesso all'inizio del dialogo insegna a Critias e che, quantunque sia presentata come formola di giuramento, possiede la fisionomia di una πολυώνυμος ᾠδή:

« Ὑψιμέδοντα θεόν, μέγαν,  
ἄμβροτον, οὐρανίωνα,  
ὑἱὸν πατρός,  
πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον  
ἐν ἐκ τριῶν καὶ ἐξ ἑνὸς τρία,  
ταῦτα νόμιζε Ζῆνα  
τόνδ' ἡγοῦ θεόν » (4).

« Altiregnante Dio grande,  
immortale celeste  
Figlio di Padre  
Spirito procedente da Padre  
Uno da tre, Tre da uno  
Ciò pensa riguardo a Giove,  
Questo stesso ritieni Dio ».

Queste considerazioni mi paiono sufficienti ad escludere che nel *Philopatris* si tratti del *Gloria in excelsis* (5). Invece per la lettera di Plinio, Dom Cabrol (6) e Dom Leclercq (7) ritengono che a questo inno si faccia allusione, pur non potendo stabilirlo con certezza.

*Fabul.* IV, 11; *MG.* 83, 429-432; TIMOTEO, *De receptione haeretic.*, *MG.* 86, 1, 45-52; S. GIOVANNI DAMASCENO, *haeres.* 80, *MG.* 94, 728-737; PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 52, *MG.* 103, 88-92.

(1) *Philopatris*, 27 (*LUC. Opp.* 784); all'inizio, Triefone aveva detto a Critias per fargli coraggio: « se tu mi ascolti, ti farò veramente uomo » (*ib.* 12; *ib.* 780).

(2) Allusione alla preghiera del *Pater noster*? Secondo Bareille, gli Euchiti pretendevano che loro soli capivano e recitavano bene il *Padre nostro* (*DTC.* V, 2, 1462). Triefone vuol forse far comprendere a Critias che questa preghiera non è loro monopolio?

(3) *Philopatris*, 27 (*LUC. Opp.* 784-785).

(4) *ib.* 12; *ib.* 780. Ignoro se tale identificazione sia stata proposta da altri: spiegare *Philopatris* 27 con 12, mi pare assai verosimile.

(5) Dopo aver notato « una certa frivolezza » che pervade il Dialogo, il KRUMBACHER scrive, a proposito dello spirito bizantino: « neben strengster silbenstechender Rechtgläubigkeit findet man eine abstossende Profanierung des Heiligen, von der die für unser Gefühl so unerträglichen Parodien der Kirchenlieder die besten Beispiele bieten » (l. l. pag. 461). Se non m'inganno, anche questo giudizio è forse un po' esagerato almeno per *Philopatris* 12, dove non vedo ombra di parodia di un qualsiasi inno ecclesiastico, pur ammettendo che è una formola un po' impasticciata. Può essere che J. M. GESNER abbia pensato al tempo di Giuliano Imperatore (361-363) per quel vago senso di inafferrabile religiosità che continua a fare del *Philopatris*, un enigma della letteratura greca. Il mio pensiero in proposito l'ho spiegato nella nota 7 della pag. 147 e ognuno lo giudichi per quel che vale.

(6) CABROL, *Le livre de la prière antique*, pag. 153.

(7) *DACL.* VI, 2, 2838.

Ciò sembra lasciare aperta la porta per qualche altra ipotesi.

Forse, possiamo abbandonare l'ipotesi dello Usher e procedere per altra via. Non è che abbia ragioni speciali di antipatia per una suggestione avvalorata da autorità di primo ordine, come Duchesne, Cabrol, Leclercq, ma per un motivo psicologico che qualcuno troverà molto, forse troppo sottile. Senza disturbar nessuno, ecco quel che penso del testo di Plinio, riguardo al passo: *carmenque Christo quasi deo dicere* » (1).

Basta ricordarsi della traduzione di Tertulliano per comprendere che questa espressione non dà pienamente il senso della divinità di Gesù Cristo, ma sembra quasi dire che Plinio considerava il fatto culturale come manifestazione di una « apoteosi » del Cristo Gesù, nel cui nome si radunavano i suoi seguaci « al sorgere dell'aurora » come dice Eusebio, o avanti giorno — *ante lucem* — come dice Plinio stesso.

Poco importa che questa espressione racchiuda il pensiero suo o il giudizio di qualche cristiano ondeggiante; molto importa, invece, per escludere senz'altro che si tratti del « *Gloria in excelsis Deo* » (2), dove la testimonianza della Divinità di Gesù Cristo è piena e assoluta così, che con tale riferimento Plinio avrebbe dovuto scrivere non « quasi deo » ma « ut deo », come traduce Tertulliano.

J.-B. Thibaut (3), allacciandosi ad una spiegazione di J.-B. Lightfoot (4), che identificherebbe la descrizione di Plinio il Giovane con la liturgia del battesimo, è indotto a vedere in questa testimonianza « una descrizione, se non completa, almeno molto esatta, dei riti essenziali dell'iniziazione solenne dei cristiani, il giorno di Pasqua ».

(1) Questa testimonianza ha un suo particolare valore riguardo alla esistenza storica di Gesù Cristo; pare, tuttavia, che essa non dia troppa noia a coloro che negano tale esistenza. « *Ce passage ne gêne pas les comparatistes; il est, disent-ils, un témoin de Jésus-dieu, mais non pas de Jésus personnage historique* ». PAUL BUYSE (*Jésus devant la critique, son existence, sa mission, sa personnalité*, Bruges 1925, pag. 14) aggiunge: « M. Goguel leur répond: "L'expression *Christo quasi deo* paraît cependant indiquer que, pour Plin, le Christ n'est pas un dieu comme les autres. Ce qui le distingue ne serait-ce pas qu'il a vécu sur la terre?" » (*ib.*, pag. 14, nota 4). Oltre a questo c'è una sfumatura che merita d'essere messa in rilievo ed è quella appunto che mi ha spinto ad abbandonare l'ipotesi dello Usher e cercare altro: sembra infatti che per Plinio si tratti di un uomo reale che nel circolo dei suoi aderenti è messo quasi al livello di Dio stesso.

(2) Ammesso, per ipotesi, che già esistesse nell'una o nell'altra delle due redazioni. L'osservazione riguardante la testimonianza della Divinità di Gesù Cristo nel *Gloria in excelsis*, vale per la prima redazione; però può avere un certo valore anche per la seconda; in essa, infatti la dichiarazione « *θεὸς πάσης γενετῆς φύσεως* » senza porlo sul piano assoluto del Dio supremo, lo distingue da ogni altro « dio » del panteon greco-romano, come dio universale e, si potrebbe quasi dire (secondo il pensiero di Platone ripreso da Numenio) « Mente » che gli uomini conoscono quale demiurgo del mondo benché non sia la « Mente prima » (v. EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI, 18; *MG.* 21, 897 B).

(3) J. B. THIBAUT, *L'initiation chrétienne aux premiers siècles*, EO. 1922, pag. 323-334.

(4) Come egli stesso dice, riferendosi a J. B. LIGHTFOOT, *Ignatius* (1889) t. 1, pag. 52.

Non ostante la ingegnosa acutezza della sua argomentazione, non vedo nessuna ragione di allontanarsi dalla interpretazione comune, secondo la quale l'«*essent soliti stato die*» si riferisce alle *abituale* riunioni dei cristiani verosimilmente nel giorno del Signore. Non so se, per una riunione annuale, si possa usare l'espressione «essere soliti». D'altra parte non si vede perché Plinio, appunto perché era «un fine letterato», avrebbe dovuto scrivere «*die solis*» invece di «*stato die*», dal momento che le abituali riunioni della comunità cristiana si facevano certo alla domenica, ma se ne *stabiliva* pure altre in giorno da determinare.

Inoltre quel «*Carmen Christo quasi deo dicere secum invicem*» è spiegato in un modo troppo arbitrario, anche se Mgr. Batiffol (1), per eliminare l'interpretazione di «formula magica» messa avanti da qualcuno, butta fuori «un dialogo liturgico» che non ha nulla a che fare col *carmen dicere* di Plinio, tradotto ὑμεῖν da Eusebio. Quando si legge, poi, il doppio riferimento di Tertulliano e di Eusebio non si può davvero accettare che «*seque sacramento.... obstringere*» anche se corrisponde alla parola μυστήριον, voglia alludere alle promesse battesimali, mentre tanto Tertulliano (2) quanto Eusebio (3) vi vedono il giudizio del magistrato romano riguardo alla dottrina etica dei cristiani.

Coloro i quali hanno seguito da vicino lo sviluppo delle adunanze liturgiche nella Chiesa primitiva, non so se potranno accettare anche l'affermazione che «i cristiani... avevano... l'abitudine di radunarsi secretamente in quel giorno (la domenica), ma d'ordinario *una sola volta* allo scopo esclusivo di celebrare l'Eucaristia» (4). Forse l'affermazione è un po' troppo categorica, quando si pensi a quei tempi nei quali la celebrazione eucaristica era seguita da un pasto in comune. Con tale uso, si spiega molto bene che terminata la celebrazione eucaristica i fedeli se ne andassero alle proprie occupazioni e che si radunassero per il pasto in comune.

(1) «Les latinistes, observe fort à propos Mgr. Batiffol, savent que le mot *carmen* ne désigne pas nécessairement une pièce de vers et pourrait à la rigueur désigner un dialogue liturgique comme celui de la profession baptismale» (*id. ib.*, pag. 326 e in nota rinvio a: Mgr. BATIFFOL, *Orpheus et l'Evangile* pag. 41). Non essendo latinista lascio ad altri la cura di vedere se *carmen* possa anche, a rigore, designare un dialogo, sia pure liturgico. La traduzione di Eusebio «inneggiare» è molto chiara ed è insieme nello stile religioso del tempo.

(2) .....«*nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo ut Deo et ad confoederandam disciplinam: homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam et caetera scelera prohibentes*» (*Apologeticus*, c. 2).

(3) ... «πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν καλύεσθαι φωνεῖν... κ. τ. λ.». (*H. E.* III, 33). Di solito si traduce «*seque sacramento... obstringere*» come «obbligarsi con giuramento» (v. anche Mamachi, l. I. pag. XXVIII), ma se «sacramento» corrisponde a «μυστήριον» ognuno vede che dalla parola latina esula la nozione di «giuramento» e c'entra con i due concetti di «disciplina» (Tert.) ed ἐπιστήμη (Eus.) il primitivo valore del «mistero» come *conoscenza destinata a garantire l'immortalità*; tale conoscenza, propria del «mistero», è operativa di questa stessa garanzia ed è come un *pegno* che l'iniziato riceve della sua salvezza; l'espressione di Plinio è, quindi, in stretto rapporto con l'Eucaristia.

(4) THIBAUT, l. I. pag. 325.



Non potrei, anche per questa considerazione, accettare la spiegazione delle parole di Plinio: « *ad capiendum cibum* » nel senso del cibo eucaristico (1). Ritengo che il P. Allo abbia dato il preciso valore del testo di Plinio, quando trattando del quadro esteriore e dell'ordine che la « cena del Signore » aveva a Corinto, scrive: « Gli inconvenienti denunziati a Corinto potendosi sempre temere là e altrove, l'« agape » finì per essere separata dal sacrificio eucaristico e questo celebrato al mattino. Tale è la situazione che, secondo noi, sarà segnalata nella lettera di Plinio a Traiano, riguardo alla Bitinia, nei primi anni del secondo secolo: i cristiani perseguitati erano « *soliti stato die* (l'a domenica) *ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem* (e celebrare i santi misteri di cui essi non rivelarono la natura al preconsole)..... *quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursus coeundi* (la sera dello stesso giorno) *ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium* » (l'« agape, contro Batiffol). La separazione in due cerimonie, l'una tutta sacra, l'altra esteriormente analoga a un banchetto ordinario, si stabilì ovunque » (2).

Dopo queste considerazioni, si può dire che la « Eucaristia » della *Didaché* (3) corrisponde meglio al giudizio espresso nella lettera di Plinio. Essa è pienamente conforme alla schietta fede dei cristiani che la dicevano nelle riunioni eucaristiche, ma ad un estraneo, poteva fare benissimo l'impressione di una « apoteosi » di Colui che era oggetto di tale inno nell'atto cultuale.

Col suo semplice accenno, Plinio ci permette di vedere un lineamento caratteristico della celebrazione eucaristica nelle chiese cristiane della Bitinia e del Ponto occidentale.

## § 2. Il tipo classico della preghiera iniziale fatta dai fedeli alla Messa.

Lo troviamo nella « *Didaché* » IX, 2-4:

1 [2] εὐχαριστοῦμέν σοι  
πάτερ ἡμῶν

Noi ti ringraziamo  
o Padre nostro,

(1) THIBAUT, l. l. pag. 326.

(2) ALLO, *Saint Paul, Première Éptre aux Corinthiens*, Paris 1934, pag. 292. Queste osservazioni del celebre orientalista distruggono l'affermazione di P. de Labriolle: « Nul doute que le *cibus* en question soit l'eucharistie: ou bien Plin n'a pas compris (c'est le plus probable); ou bien les apostats avaient eux mêmes employé des expressions vagues à dessin, pour éluder les questions embarrassantes » (l. l. pag. 33, n. 1).

(3) Questa preziosa operetta è collocata comunemente tra l'80 e il 100 d. C. Mgr. Athénagoras ha espresso delle idee molto originali e capovolgenti riguardo alle origini e alle peripezie della *Didaché* (v. recensione in EO. 1934, pag. 126-127). Qualunque ipotesi si faccia o si accetti in merito, sta il fatto che essa racchiude una formola di ringraziamento nella riunione eucaristica che certamente non è nata come un fungo, da un momento all'altro; v. *Patres Apostolici textum recensuit...* FRANCISCUS XAVERIUS FUNK, vol. I (Tubingae 1901\*), pag. VI-XX per le osservazioni critiche sulla *Dottrina dei XII Apostoli*; pag. 20-22 per il testo del « ringraziamento ».



ὕπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου (1)  
 Δαυίδ τοῦ παιδός σου  
 5 ἥς ἐγνώρισας ἡμῖν  
 διὰ Ἰησοῦ  
 τοῦ παιδός σου (2)  
 σοὶ ἡ δόξα,  
 εἰς τοὺς αἰῶνας.

della santa vite  
 di David tuo servitore,  
 che ci facesti conoscere  
 mediante Gesù  
 (che è) il tuo servitore;  
 a te la gloria  
 per i secoli.

10 [3] εὐχαριστοῦμέν σοι  
 πάτερ ἡμῶν  
 ὕπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως  
 ἥς ἐγνώρισας ἡμῖν  
 διὰ Ἰησοῦ  
 15 τοῦ παιδός σου  
 σοὶ ἡ δόξα,  
 εἰς τοὺς αἰῶνας.

Noi ti ringraziamo  
 o Padre nostro,  
 della vita e conoscenza  
 che ci facesti conoscere  
 mediante Gesù,  
 (che è) il tuo servitore;  
 a te la gloria,  
 per i secoli.

[4] ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα  
 διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων  
 20 καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν,  
 οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία (3)  
 ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς  
 εἰς τὴν σὴν βασιλείαν  
 ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ δύναμις  
 25 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ,  
 εἰς τοὺς αἰῶνας.

Come questo pezzo (di pane)  
 era sparso sopra i colli  
 e raccolto divenne uno,  
 così sia raccolta la tua Chiesa  
 dai confini della terra  
 nel tuo regno;  
 perchè tua è la gloria e potenza  
 mediante Gesù Cristo,  
 per i secoli (4).

(1) Il vino è τὸ γένημα τῆς ἀμπέλου (cfr. MATTH., XXVI, 29; MARC., XIV, 25) e il corpo del Cristo Gesù il cui sangue è presente nell'Eucaristia è dunque ἡ ἁγία ἀμπελος: cfr. IOANN., XV, 1: ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή..... Il genitivo «di David» indica la realtà della discendenza di Gesù (genitivo di origine). S. Paolo dice: ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα (Rom. I, 3). Clemente Alessandrino (*quis dives...* n. 29) spiega che il vino sparso da Gesù sulle anime ferite (cfr. LUC., X, 34) è «τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβίδ». Questo «sangue della vite di David» non è altro che il Sangue stesso del Cristo, efficace per la salute delle anime.

(2) Questa espressione deve essere intesa nel senso classico-biblico come si può capire dai *Canti del «Servo di Iahvé»* in Isaia (42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13-53, 12; 61, 1-3) dove con tale denominazione il profeta indica Colui che, guida, sovrano, sacerdote, fonda il nuovo rapporto dell'uomo con Dio, cioè Gesù Cristo Salvatore e Redentore nostro (v. Atti, 4, 27 e 30).

(3) Non posso passar sotto silenzio questa profonda analogia perché fu molto cara a S. Agostino per il quale la «res sacramenti» era appunto la «societas corporis et membrorum suorum» (in Ioann. tract. 26, n. 15; ML. 35, 1614) ed anche a S. Tomaso d'A. il quale poneva l'accento sulla «unitas Corporis mystici» (Sum. Theol. III, 73, 2-3).

(4) Le prime due orazioni di ringraziamento per il calice e per il pane, indicano l'atto iniziale di tutti i presenti come riconoscenza e gratitudine di ognuno per i grandi benefici. La terza invece

È famosa la controversia per sapere se realmente qui si tratti della Eucaristia. Leclercq sostiene ancora che nelle orazioni precedenti ci sia riferimento soltanto alle riunioni dell'« Agape » (1). Invece Mgr. Batiffol è decisamente per l'Eucaristia: « non ci può essere alcuna esitazione sull'oggetto di questa descrizione; non è un pasto qualunque che viene descritto, né un'agape, ma l'Eucaristia e null'altro » (2).

Se ben capisco un pensiero di Hans Lietzmann, si può in questa discussione portare la speciale considerazione precedentemente ricordata del P. Allo per la questione sollevata dalla lettera di Plinio.

« Abbiamo così dinanzi a noi un'agape che è preparata mediante la celebrazione eucaristica » (3); qualunque sia la posizione del Lietzmann, intendo che la celebrazione eucaristica di cui la *Didaché* ci riferisce le preghiere dei fedeli era un atto distinto dall'agape che, più probabilmente, seguiva all'ora in cui la gente era solita mangiare.

è una vera e propria « supplicazione » dei fedeli in ordine alla eterna salvezza. Funk osserva: « formulae orationum in sacra cena adhibendae proponuntur » (ib., pag. 20 in nota al cap. IX). Non oserei però dare a tali formule liturgiche il valore di « primo canone della Chiesa » come Rauschen ed altri che egli cita (*Monumenta Eucharistica et Liturgica Antiquissima*, Bonn 1914<sup>3</sup>, pag. 10-11), se per canone s'ha da intendere quel che poi fu chiamato « anafora eucaristica ». Il P. Thibaut ha esposto una opinione originale secondo la quale queste due preghiere avrebbero riferimento alla *Messa dei Presantificati* (*Origine de la Messe des Présanctifiés*, EO. 1920, pag. 42-44).

(1) *DACL.* XI, 1, 552.

(2) Citato nella nota sulla *Didaché* in appendice alla « Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri » pubblicata sotto la direzione di A. FLICHE e V. MARTIN, *I La Chiesa primitiva*, traduz. ital., Torino 1936, pag. 465.

(3) H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl, eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926, pag. 233: « Eucharistie als Einleitung der Agape »: « Wir haben also eine Agape vor uns, welche durch Eucharistiefeyer eingeleitet wird ». Anche X. FUNK a X, 1 ἐμπλησθῆναι nota:... « Vox indicat, tempore ortus Doctrinae cum sacra cena etiam epulas illas coniunctas fuisse quae graeco nomine agape appellatae sunt. Cfr. *I Cor.* 11, 20-22 » (ib. pag. 22-23). Le recenti discussioni hanno accentuato il carattere di agape, ma senza un serio fondamento documentario. Quando in XIV, 1 si legge: « Ogni domenica dopo esservi adunati, spezzate il pane e ringraziate, avendo prima confessato i vostri falli, in modo che il sacrificio vostro sia puro », queste parole non si riferiscono ad un atto culturale diverso da quello segnalato in IX-X dove sono indicate le *preghiere dei fedeli* in tale riunione domenicale, come nel c. VIII si ricorda il *Pater noster* che i fedeli debbono dire « tre volte al giorno ». Quanto poi al termine « essersi saziati » è forse un po' esagerato intenderlo nel senso di *rimpinzarsi*.

Nella liturgia latina tale espressione ricorre molto spesso, come si può vedere leggendo nel Messale romano l'orazioni *dopo la Comunione* (II dom. di Avvento: *repleti cibo*; mercol. IV Tempora di Avvento: *satiati*; II messa di Natale: *satiasti*; Venerdì dopo le Ceneri: *uno pane coelesti satiasti*; lun. dopo la I dom. di quaresima: *satiati*; IV dom. di quaresima: *explemur*; mercol. dopo la IV dom. di quaresima: *nos repleant*; sabato dopo la dom. di Passione: *satiati*; Sabato Santo, Pasqua, lun. dopo Pasqua: *sacramentis paschalibus satiasti*, ecc.). Anche S. TOMASO D'A. nella sua orazione di ringraziamento dopo la Comunione dice: « *Gratias tibi ago... satiare dignatus es pretioso corpore et sanguine tuo*... Nessuno, certo, pensa che tali espressioni servano a indicare che la Messa è unita all'agape. Il carattere eucaristico di IX-X è, pertanto, in armonia con XIV e, se ancora si ha da parlare di agape, risulta molto più probabile la sua separazione dal sacrificio eucaristico, come acutamente rileva il

Secondo questa considerazione rimane sempre vero che « le più antiche preghiere eucaristiche che possediamo sono quelle che leggiamo nella Dottrina degli Apostoli » (1), quantunque abbiano « lasciato poche tracce nella tradizione liturgica posteriore » (2).

Questo giudizio può avere un certo fondamento e fu già formulato da Mgr. Duchesne: « Mi basta notare che la lingua liturgica di cui San Clemente ci offre un documento così antico e così autorevole, che il rituale presentato da S. Giustino come d'uso generale nelle assemblee cristiane sono del tutto simili a quelli che troveremo tre secoli più tardi quando i documenti abbondano. Invece la liturgia descritta nella « Dottrina » ha tutto l'aspetto d'una anomalia; essa potrà fornire qualche elemento a composizioni posteriori, ma nell'insieme essa è fuori della corrente, e fuori della linea generale di sviluppo, tanto per il rituale quanto per lo stile » (3).

Forse tutto ciò è un po' esagerato e l'opposizione è più l'effetto di un eccessivo schematismo della ragione ragionante, che una conseguenza emergente dal documentario liturgico. Per me si tratta di un ringraziamento unitario, nel quale non manca la *supplicazione*, che avrà poi un più grande sviluppo, ma c'è già (4).

### § 3. La orazione dei fedeli secondo S. Giustino (5).

« .....κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι  
ὕπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος  
καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως  
ὅπως καταξιωθῶμεν  
τὰ ἀληθῆ μαθόντες

« ... avendo da fare comuni preghiere  
per noi stessi e il battezzato,  
per altri tutti ovunque, vigorosamente,  
affinché diventiamo degni, che  
— dopo avere imparato la verità —

P. ALLO a proposito della lettera di Plinio, anche se la fratellanza eucaristica prepara e favorisce la fratellanza nel cibo comune, secondo il pensiero di H. LIETZMANN.

(1) *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων* (= « Dottrina dei XII Apostoli ») che di solito è citata come *Didaché* c. IX-X; Storia della Chiesa, I: *La Chiesa primitiva* (trad. ital.), pag. 359.

(2) I. I. pag. 360.

(3) *Origines du culte chrétien* (Paris 1909), pag. 53-54.

(4) Chiamo « ringraziamento unitario » quello espresso dal v. 2 (per il calice) e v. 3 (per il pane) e riferito alla stessa offerta fatta dai fedeli. Non c'è dunque anomalia di *rituale* quasi che prima sia consacrato il vino e poi il pane, ma semplicemente ringraziamento sviluppato in ordine alle oblazioni del vino e del pane che servivano per il sacrificio. Quanto alla « *supplicazione* » essa è evidentissima nel vers. 4 che racchiude *in nuce* tutto ciò che i fedeli possono chiedere o che per i fedeli possono chiedere i ministri di Dio. Secondo me questo vers. 4 è il germe iniziale della preghiera litanica, come « *supplicazione* » nel senso stesso che si ritrova in Giustino. Perciò non potrei accettare completamente neppure il giudizio del Funk: « *Orationes longe ab iis discedunt quae nobis alias traditae sunt, atque non solum summam antiquitatem, sed etiam ritum quemdam singularem produunt* ». (I. I. pag. 20 nota al c. IX).

(5) *Apologia* I, c. 65, *MG.* 6, 428 A. Nel c. 67 (*ib.*, 429 B) la stessa orazione fatta in comune è descritta così: « Dopo (l'ammonizione e l'esortazione), *tutti insieme ci alziamo καὶ εὐχὰς πέμπομεν καὶ..... παυσανμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄρτος προσφέρεται...* ».

καὶ δι' ἔργων ἀγαθοῖ  
πολιτεύεται καὶ φύλακες  
ἐντεταλμένων ἐρεθῆναι  
ὅπως τῇν αἰώνιον σωτηρίαν  
σωθῶμεν..... ».

anche mediante opere  
siamo trovati buoni amministratori  
e custodi di ciò che è comandato,  
così che possiamo essere salvi  
eternamente..... ».

Mi pare che coloro i quali accentuano la opposizione tra la *Didaché* e l'*Apologia* I, non abbiano abbastanza considerato questo fatto: il primo è un documento di uso interno per i fedeli, il secondo invece è destinato, per se stesso, ad uso diplomatico. Non è quindi il caso di cercare in questo la formulazione di preghiere che potevano interessare i fedeli, ma non davano nessun particolare contributo all'*Apologia*. Era invece di capitale importanza notarne la finalità — quella stessa che già Plinio il Giovane notava nella sua lettera a Traiano: « *seque sacramento non in scelus aliquod...* ». Per questo, il modo con cui S. Giustino parla della orazione iniziale dei fedeli sembra in contrasto con ciò che leggiamo nella *Didaché*, mentre, se ben si osserva, proprio in quel modo si ritrova la « supplicazione » stessa della assemblea quando prega che tutti i seguaci del Cristo dai confini della terra siano adunati nel regno glorioso. Per tale motivo, non oserei accentuare troppo, (come sogliono fare alcuni, dopo il rilievo di Mgr. Duchesne), la diversità dei due tipi, dal momento che di ambedue le orazioni il punto di partenza è uguale — la conoscenza della verità — e il punto di arrivo è identico — la riunione nel regno eterno.

È giusto però dire che, mentre la formola della *Didaché* rimane invariata nel suo lineamento eucaristico-supplicatorio (1), il tipo che emerge dal testo di San Giustino, non essendo chiuso in una formola determinata, apparisce meglio come nucleo primitivo dal quale più tardi si sviluppano e la preghiera per i fedeli e la litania diaconale. Ma ciò non credo possa legittimare una tale opposizione da far ritenere la *Didaché* come una anomalia nello sviluppo liturgico della Eucaristia dei fedeli.

Come pure non mi pare conforme a questo stesso sviluppo, dare al testo di San Giustino l'interpretazione del P. Thibaut. Se c'è una « preghiera cattolica », non è certamente nel senso della « καθολικὴ συναπτὴ » come litania diaconale, ma in quello di « orazione dei fedeli », stavo per dire come « inno'logia universale ».

Da tutto ciò non intendo concludere che nel testo di S. Giustino ci sia una diretta allusione alla « eucaristia » della *Didaché*, quasi che nella Chiesa primitiva questa fosse la sola formola usata dai fedeli, nella loro orazione iniziale. Può essere che fosse così, ma non è escluso che altre formole analoghe fossero in uso nelle diverse chiese dell'Oriente cristiano.

(1) Soltanto nelle CA. VII, 26, riceve una inserzione dogmatica a modo di professione cristologica, come si spiega al § 6.



Per quanto ne capisco, dai documenti finora esaminati risultano chiari tre elementi:

- a) all'inizio della Messa, i fedeli inneggiavano al Salvatore;
- b) tale inno aveva prevalente valore di ringraziamento;
- c) esprimeva, pure, la umile supplicazione per l'eterna salvezza.

Nella « Traditio Apostolica » di Ippolito, « composta verso l'anno 218 o almeno nel periodo 218-235 » (1), c'è « un'allusione alla preghiera dei fedeli » (2) che può meglio farci comprendere ciò che dice S. Giustino e forse ci dà pure un'idea di quel lento sviluppo della Liturgia eucaristica che ha avuto così mirabile fioritura; anche in questo testo si tratta dei battezzati che sono ammessi alla celebrazione del grande mistero: « Et postea jam simul cum omni populo orent (qui baptizati et uncti sunt) non primum orantes cum fidelibus nisi omnia haec fuerint consecuti. Et cum oraverint, de ore pacem offerant.

» Et tunc offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat (3) panem quidem in exemplum quod dicit graecus antitypum (4) quod dicit graecus similitudinem (5), sanguis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum » (6).

La preghiera iniziale dei fedeli ha il suo posto, come in Giustino, prima della pace e dell'offerta e non è senza interesse l'insistenza di Ippolito di fare bene attenzione a non pregare insieme con i fedeli se prima non si sono compiuti gli atti della incorporazione alla loro società. Questa orazione preludio del grande sacrificio eucaristico e resa più viva dal doppio rito del bacio di pace e della offerta,

(1) DACL. XI, 1, 582.

(2) *ib.*, 585.

(3) = εὐχαριστῇ τὸν ἄρτον come nella *Didaché* XIV « κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε » e in *Giustino*, *Apologia* I, 65: i diaconi danno ad ognuno de' presenti di partecipare « μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου » e 66: « εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν ». Si dovrebbe dire dunque: « eucaristizza il pane » nel senso della propria consacrazione eucaristica.

(4) Il termine ἀντίτυπα per indicare il pane e il vino si trova in CA. V, 13 (Mansi I, 425 B), VI, 29 (*ib.*, 484 B) e VII, 26 (*ib.*, 504 A). S. Giovanni Damasceno (*de Fide Orthodoxa* IV, 13; MG. 94, 1152 C - 1153 A) ha una buona spiegazione. Anche il famoso Dr Pfaff in una erudita nota al suo frammento 2° di S. Ireneo, vuol rendersi conto del senso di questo termine (*S. Irenaei Opera* II, Venezia 1734, pag. 32-34). Ma non so perché egli sia tanto severo contro S. Giovanni Damasceno che dà un senso non disprezzabile alle parole della liturgia di S. Basilio: « ci avviciniamo al tuo santo altare καὶ προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος ». Egli infatti osserva: « Quid autem Damascenum compulerit ut haec diceret, veritati historicae e diametro contraria non video » (*ib.*, pag. 33). Avremo occasione di ritornare su questo punto, nella spiegazione di CA. VII, 26, al § 6.

(5) ὁμοίωμα come nell'*Anaphora Serapionis*, III, 12 τὸν ἄρτον τοῦτον τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς. ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματος ἐστὶν ὁμοίωμα (RAUSCHEN, *Monumenta*, pag. 29) e al § 14 il calice è « τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος » (*ib.*, pag. 30). Il RAUSCHEN osserva: « vox ὁμοίωμα de eucharistia raro adhibita est; pro ea scriptores saeculi quarti saepissime vocibus ἀντίτυπον vel σύμβολον usi sunt ».

(6) DACL. XI, 1, 585.



doveva apparire a quelle generazioni tutte vibranti di vita eucaristica e tutte comprese di senso liturgico, come una reale professione della propria appartenenza alla nuova società espressa nel vivente simbolo del pane unito dai diversi elementi sparsi e raccolti.

Si intravede già attraverso queste espressioni della primitiva fede eucaristica anche il senso di una elevazione universale dello spirito che canta la sua gratitudine a Colui che nel suo amore per gli uomini ha dato loro il nutrimento materiale che sostenta i corpi e aprendo infiniti orizzonti d'amore ha loro elargito il nutrimento dello spirito per l'immortalità.

#### § 4. *I frammenti A B del papiro liturgico greco di Dêr-Balyzeh.*

Studiare questi frammenti di un papiro che svela uno dei momenti più interessanti dello sviluppo liturgico eucaristico (1), è stata per me una gioia profonda non esclusivamente scientifica. Si sente attraverso questi frammenti rosi dal tempo, che una più grande fioritura di pensieri e di affetti avvolge la celebrazione eucaristica. Attraverso le poche frasi rimaste leggibili, si capisce — sarebbe più esatto dire: si intuisce — che la vita liturgica si appoggia più che mai alla dottrina del Maestro che ha fatto conoscere la verità.

L'espressione spontanea della *Didaché*:

« Noi ti ringraziamo, o Padre nostro,  
della vita e conoscenza,  
che ci facesti conoscere  
mediante Gesù che è il tuo servitore »,

diventa centrale. Essa, infatti, corre il pericolo di essere travolta sotto l'ondata minacciosa delle varie forme di Gnosticismo; di essa, più lucida si fa la coscienza e più cosciente diviene il suo possesso nello spirito liturgico della Chiesa.

A meglio capire il valore dei frammenti A B, nella ricostruzione che ne ho tentato ho pensato di premettere un bel testo liturgico di S. Ireneo (2).

(1) *Rauschen* osserva: « Liturgia cuius fragmenta exstant in papyro Dêr-Balyzeh anno 1907 inventa, meo iudicio antiquior non est Canone Serapionis, etsi *Schermann* eam saeculo tertio ineunti adscribit » (*Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh, Lipsiae* 1910); *Monumenta*, pag. 26, n. 1.

(2) S. IRENAEI, *Contra Haereses*, l. IV, c. 18, nn. 5-6, (*MG.* 7, 1027-28 AB). Chiamo liturgico questo testo non perché appartenga ad una qualche Liturgia, ma perché tutto il cap. richiama, nella discussione contro gli gnostici, il senso profondo della liturgia nella quale il Dio della creazione è quello stesso che per amore degli uomini ha elargito la grazia della spirituale redenzione e dell'umana restaurazione mediante il proprio Figlio suo. Il testo greco citato è preso dai *Paralleli sacri* di S. Giovanni Damasceno (*MG.* 96, 485 C, semplicemente accennato). *Rauschen* pubblica questo frammento sotto il titolo: « Loci Eucharistici Minores ». Non m'ero sbagliato. Quanto al frammento 2° di S. Ireneo che ha pure un senso liturgico, non è da prendersi in considerazione perché, com'è noto, questo frammento insieme con altri tre fu riconosciuto come una falsificazione del Pfaff, che per primo li

Anche questo è un frammento, ma è sufficiente a chiarire l'orientamento del pensiero cristiano nello stesso ambito della vita liturgica e non soltanto nella difesa della verità contro la pseudo-scienza. Mi pare che certe espressioni delle preghiere liturgiche conservate nel papiro, acquistino luce più smagliante.

- 1 « πῶς (1) τὴν σάρκα λέγουσιν  
εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν  
τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου  
καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην;
- 5 ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν,  
ἢ τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτείσθωσαν.  
ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ  
καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην.  
προσφέροντες δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια
- 10 ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν ἀπαγγέλλοντες  
καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν. (2)  
ὥς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος  
προσλαμβανόμενος τὴν ἐκκλησίαν (3) τοῦ θεοῦ,  
οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία,
- 15 ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα  
ἐπιγείου τε καὶ οὐρανοῦ,  
οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν  
μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας  
μηκέτι εἰσὶ φθαρτά,
- 20 τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.  
[προσφέροντες γὰρ αὐτῷ οὐχ ὡς ἐνδεῖ  
ἀλλ' εὐχαριστοῦντες τῇ κυριοτήτι αὐτοῦ  
καὶ ἀγιάζοντες τὸ κτίσμα] (4).

pubblicò. Nella edizione di Venezia, i quattro frammenti furono pubblicati con le note dello stesso Pfaff (*S. Irenaei Opp.* II, pag. 5-38); nell'ediz. *MG.* 7, 1253 AB il frammento 2 ha il n. XXXVIII. Nella nota a questo frammento 2º, si raccolgono molti dati che chiariscono il pensiero di S. Ireneo e tra l'altro si riferisce anche questo testo del *Contra Haereses* IV, 18, 5-6 (*Ib.* II, pag. 19-20; nel *MG.* mancano queste note) ma non mi pare che Pfaff ne abbia capito il senso profondo, sia sotto l'aspetto antignostico, sia sotto quello teologico-eucaristico.

(1) Il testo del *Rauschen* — preso da Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Lips. 1899 (Texte und Untersuch. N. F. V, 2) pag. 61 — corre senza lacune.

(2) *Ibid.* legitur: κοινωνίαν καὶ αἵνεσιν (corr. ἔνωσιν) καταγγέλλοντες [καὶ ὁμολογοῦντες] σαρκὸς καὶ πνεύματος [ἔγερσιν] = « Offerimus enim ei quae sunt eius, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus ». Per queste varianti cita *Struckmann*, *Die Gegenwart Christi* 1905, 66 e ss. e per il senso del testo *ib.* 74-78; però nota l'osservazione del *Massuet* (*MG.* 7, 1028 CD) che mi pare molto sensata e aderente al testo.

(3) *Ib.* legitur ἐκκλησίαν, come avrebbe voluto il *Massuet*: « mallem ».

(4) « Offerimus enim ei non quasi indigenti sed gratias agentes dominationi eius et sanctificantes creaturam » (testo di S. Ireneo conservato nella sola traduzione latina e riportato da me in greco).

- 1 «Come possono dire che va in perdizione  
e non partecipa della vita, la carne  
nutrita com'è del Corpo del Signore  
e del Sangue di Lui?
- 5 O cambino sentenza o cessino dall'offrire  
le cose (sensibili) di cui s'è parlato.  
*Invece la nostra sentenza è concorde con la eucaristia  
e la eucaristia conferma la nostra sentenza;*  
Noi poi offriamo a Lui le sue proprie cose
- 10 *armoniosamente proclamando una comunione  
ed una unione, professando una resurrezione  
di carne e di spirito (1).*  
Perché come il pane della terra, ricevendo  
la intimazione (2) di Dio, non è più pane comune,
- 15 ma eucaristia, costituita di due elementi  
quello terreno e quello celeste,  
così anche i nostri corpi  
partecipando della Eucaristia  
più non sono corruttibili avendo la speranza della resurrezione in eterno.
- 20 *Perché offriamo a Lui non come a bisognoso,  
ma ringraziando la sua Sovranità  
e santificando la creatura».*

Con questo senso di universale riferimento a Dio Creatore, l'opera della umana restaurazione ha nella vita eucaristica la più profonda espressione dell'armonia interiore attuata da Gesù Cristo tra i valori umani e i valori divini. Da ciò sgorga tutta la perfezione umana fluente in noi per grazia.

(1) Il Massuet difende la autenticità di questo periodo che il Grabe vorrebbe restituire così: «proclamando una comunione e una unione di carne e di spirito» e i moderni hanno accettato senz'altro, questa restituzione. Però, come ho notato, il Massuet è più intelligente nel rilevare la perfetta coerenza del pensiero eucaristico di S. Ireneo, tutto inteso ad eliminare l'errore gnostico che dissocia ciò che è sensibile dall'azione di Dio, per cui è negata la realtà divina in Gesù Cristo e nell'Eucaristia, e la sua efficacia per la resurrezione del corpo e dello spirito. Dicendo che noi offriamo al Dio vero le sue proprie cose, afferma l'identità del Creatore col Principio Supremo. Con questa offerta eucaristica noi proclamiamo che Gesù Cristo è veramente il Figlio di Dio presente in quel modo eucaristico che ci fa entrare in comunione con Lui e a Lui ci unisce; professiamo pure la resurrezione dello spirito dal peccato mediante la grazia che è la «prima resurrezione» (non c'è quindi soltanto il rilievo della immortalità, come pensa Massuet contro Grabe che non può capire come Ireneo possa parlare di resurrezione dello spirito); conseguentemente professiamo pure la resurrezione del corpo a suo tempo.

(2) Secondo me, questo è il valore della ἐκκλησις τοῦ θεοῦ — azione di Dio che tocca l'essere del «pane comune» e lo fa divenire «eucaristia».

Possiamo ora avvicinare i frammenti A B del papiro liturgico di Dêr-Balyzeh (1). « Questo documento contiene frammenti liturgici dei quali i primi tre riproducono una porzione dell'antica preghiera litanica recitata al principio della messa dei fedeli, un breve simbolo della fede, l'antico simbolo delle chiese egiziane quale dovettero conoscere e recitare Origene, S. Atanasio, S. Antonio » (2).

Il frammento A « appartiene, secondo ogni verosimiglianza, alla preghiera litanica o preghiera dei fedeli che, primitivamente, precedeva l'offerta e l'anafora, di cui gli altri due frammenti ci presentano alcune formule...

In questo breve frammento si distinguono due forme di preghiera: l'una è un semplice augurio che domanda indirettamente a Dio di concedere le sue grazie; l'altra, invece, è una invocazione diretta rivolta al Signore » (3).

Dom Cabrol suggella con la sua autorità (4) questa spiegazione alla quale mi sia permesso dare un più preciso senso. Più che « due forme di preghiera » penso si tratti di due momenti della stessa « orazione dei fedeli »: nel primo si formula l'invito a pregare — ciò spiega il carattere augurale di « *souhait* » — nel secondo si svolge l'orazione stessa che i fedeli facevano al principio della messa.

Il senso della riconoscenza è unito all'umile supplicazione affinché la vita ricevuta dal Redentore possa raggiungere il suo scopo finale: la preghiera iniziale dei discepoli riuniti per la messa, è unita nella disposizione proposta da D. de Puniet (5) ad una professione di fede di cui è dato il brevissimo simbolo.

(1) Ho studiato questo papiro liturgico sul fac-simile pubblicato da D. de Puniet nella *Revue Bénédictine* XXVI, 1909, pag. 34 ss. *le nouveau papyrus liturgique d'Oxford*, consultando gli articoli di D. Cabrol, *DACL.* II, 2 (1881-1895) e D. Leclercq, *ibid.* XI, 1 (624-625). D. de Puniet pubblicò questo articolo a complemento critico della sua relazione al Congresso Eucaristico di Westminster nel settembre 1908: « *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus* ». Finito lo studio e il lavoro di ricostruzione m'è venuta fra mano l'opera del Dr. THEODOR SCHERMANN, *Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh in Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der Altchrist. Literatur.*, Bd. 36, 1 b (1910), pag. 1-45, ma non mi pare di dover cambiare nulla sia per la ricostruzione sia per la disposizione.

(2) *DACL.* XI, 1, 625.

(3) D. de Puniet, *RBé.* 1909, pag. 40.

(4) *DACL.* II, 2, 1883.

(5) Th. Schermann propone la seguente disposizione dei fogli: A<sup>v</sup> A<sup>r</sup> C<sup>r</sup> C<sup>v</sup> B<sup>v</sup> B<sup>r</sup> e Lietzmann, *Messe u. Herrenmahl*, pag. 14, dice che questa è « la giusta successione ». C'è però l'inconveniente assai grave che, rimanendo al suo posto « la preghiera dei fedeli » (*Das Gläubigengebet*), la professione di fede e la preghiera dell'offerta si trovano spostate dopo l'anafora eucaristica e la preghiera dell'offerta deve essere interpretata come preghiera per i frutti della Comunione, mentre la recita del Simbolo viene ad essere la conclusione della Liturgia (*recitation des Symbolums am Schlusse der Liturgie*; Schermann l. l. pag. 30 e seg.). Per questo motivo, lo Schermann è indotto a formulare l'ipotesi che qui si tratti di una « messa battesimale » e che il neofita alla fine della celebrazione eucaristica recitasse un'altra volta la professione di fede (*ibid.* pag. 36). Ciò è possibile, ma la disposizione proposta da D. Puniet sembra più concreta e aderente allo sviluppo liturgico.

*Frammento A (126 × 171 mm.) Invito alla preghiera.  
(retto?)*

- 1 [πάντες σὺν εὐλαβείᾳ συντόνως δεη]θ[ῶ]  
[μεν, ὅπως ὁ τῶν δούλων θεός, ἡμῶν τ]ήν  
[σωτηρίαν ποιῶν, καὶ αἰεὶ δυνά]τὸς ἐν τῇ ἐ  
5 [υδοκίᾳ, ἀγαθὰ δοῦ]ναι τὰ αἰτήματα τῶν  
[καρδιῶν ἡμῶν, ζώην χα]ρίσεται ὁ τὴν ἐ[ι  
ρῆνην δίδων καὶ] χ[άριν, ὁ]ν δεσπότης ἅγιος  
[καὶ ἀληθ]ινός, κ[ύριος] ὄνομα αὐτῷ ὁ ἐν ὑ  
[ψηλοῖς κατο]ικῶν, καὶ τὰ ταπεινά ἐφορῶ(ν),  
[ἡμῶν πρόνοιαν ἔχων, ἐ]πὶ τοῖς οὐρανοῖς ὁ ὢν  
10 [αὐτῷ ἡ δόξα εἰς] τοὺς αἰῶνας· ἀμήν (1).

Nella ricostruzione di questa prima parte del papiro liturgico di Dêr Balyzeh, ho seguito il testo molto frammentario pubblicato da Dom de Puniet (2). La ricostruzione pubblicata da Dom Cabrol (3) e riprodotta da Dom Leclercq (4) lascia da parte le prime tre righe — infatti sono quasi del tutto rovinate e ogni loro ricostruzione è sempre molto soggettiva — e nelle altre il testo è restituito con leggere varianti senz'importanza.

l. 1 - La presenza di una θ nella riga iniziale mi suggerisce il δεηθῶμεν ὅπως ὁ τῶν δούλων θεός... della preghiera diaconale nelle C.A. VIII, 10.

l. 2 - ricostruita secondo i dati precedenti.

l. 3 - stante la condizione rovinosa del papiro in questa linea, è difficile una sicura restituzione: de Puniet legge ]ΥΩCYN[.]E. Rimane possibile l'altra lettura che si ritrova nella mia restituzione δυνά]τὸς ἐν τῇ ἐ.

l. 4 - Dom Cabrol e Dom Leclercq nel testo che pubblicano hanno messo ... εὐδοκῶν δοῦ]ναι. Stante l'ε della precedente linea leggo come si vede σὺν ἐ]υδοκίᾳ.

l. 5 - «καρδιῶν ἡμῶν» come de Puniet (RBé. 1909 pag. 39) benché anch'egli ponga l'altra possibile lettura τῶν δούλων αὐτοῦ (ivi pag. 40). Nell'altra restituzione si legge: χαρίσεται τὴν εἰρῆνην... ma come vedo nel de Puniet (ivi pag. 39) tra χα]ρίσεται e τὴν c'è un ὁ. Per questo inserisco il complemento oggetto ζώην χαρίσεται e con ὁ τὴν... ritengo che si passi ad altro concetto.

(1) Le parole tra parentesi quadre sono quelle restituite per approssimazione; quelle tra parentesi tonde delle linee 7-8 sono inchiusse nelle abbreviazioni usate dallo scrivano.

(2) RBé. 1909, pag. 39; riprodotto nel DACL. II, 2, 1882-1884.

(3) DACL. II, 2, 1890.

(4) Ib. XI, 1, 624.



1. 6 - inserisco διδων per dare un verbo all'articolo ὁ precedente. Il χ lo completo leggendo χάριν, lasciato nell'altra restituzione.

1. 7-8 - uguale.

1. 9 - inserisco la spiegazione della riga precedente col richiamo esplicito della Provvidenza.

1. 10 - uguale.

Sono minutaglie, è vero, ma sono anche indizi, né perciò credo che questa restituzione sia del tutto fantastica. Mi pare che abbia qualche fondamento nello sviluppo del pensiero, racchiuso nel frammento. È una approssimazione molto lontana quasi evanescente nell'ambito delle probabilità, come avviene molte volte nella critica di restituzione.

*Testo ricostruito e traduzione.*

« Πάντες σὺν ἐυλαβείᾳ συντόνως δεηθῶμεν ὅπως ὁ τῶν ὧλων θεός ἡμῶν τὴν σωτηρίαν ποιῶν καὶ αἰεὶ δυνατός ἐν τῇ εὐδοκίᾳ ἀγάθῃ δούνηται τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν ἡμῶν, ζωὴν χαρίσῃται ὁ τὴν εἰρήνην δίδων καὶ χάριν ὁ ὢν δεσπότης ἅγιος καὶ ἀληθινός κύριος ὄνομα αὐτοῦ ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινά ἐφορῶν ἡμῶν πρόνοιαν ἔχων ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς ὁ ὢν· αὐτοῦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν ».	1	« Tutti con pietà fervorosamente preghiamo affinché il Dio di tutte le cose, che opera la nostra salvezza, e sempre è potente nella benevolenza a concedere le buone richieste dei nostri cuori, elargisca vita, Lui che dà la pace e grazia Lui che è sovrano santo e vero — il suo nome è Signore — Lui che abita negli altissimi e ha cura di tutto ciò che è umile mentre provvede a noi, Lui che è sopra i cieli. A Lui la gloria per i secoli. Così sia ».
---	---	---

## LA PREGHIERA DEI FEDELI (1).

1 [εὐλογοῦμέν σε πάτερ ἡμῶν] καὶ δέσποτα παντοκρά  
[τορ παντός πνεύματος καὶ σαρκὸς ἐπίσκοπε πανάρε

(1) Le parole tra parentesi quadre sono ricostruite per approssimazione; tra parentesi tonde nella linea 3 sono le lettere delle parole abbreviate dallo scrivano. Invece nelle linee 13-16 le parole tra parentesi tonde indicano mie varianti alla ricostruzione pubblicata nel *DACL*.

- [τε, ὅτι σὺ εἶ ὁ μόνος ἀληθινός] ὁ θεός καὶ πατήρ τοῦ  
 κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ποιήσας τὰ πάντα]
- 5 [ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄμματα τῆς καρδίας]  
 [ἡμῶν φωτισμένα. διὸ καὶ ὠρόμεθα εὐχαριστοῦντες ὑμνεῖν]
- (verso) τ[ὸ τίμων δῶρον τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Ἰησοῦ]  
 αὐτοῦ. καὶ ἐστίσεις τοῦ πνεύματος, καὶ πηγὴ πάντων]  
 ἀγαθῶν εἴη [τὸ ἅγιον μυστήριον δι' οὗ αἰσθανόμεθα]
- 10 ὅτι ἡμῶν βοη[τὸς ὁ φιάνθρωπος θεός, καὶ πάντα γνῶτω]  
 σαν τὰ ἔθνη πού σε ὑβρίζουσι ἀγνοήσαντες τὸ ὄνομά σου]  
 ὅτι οὐκ ἐβοήθησεν αὐτοῖς δύναμις ἡ φρόνησις αὐτῶν]  
 σὺ ἡμῶν βοητὸς σὺ ἡμῶν στερέωμα (καὶ ἰσχύς)]
- 15 σὺ ἡμῶν καταφυγὴ [(καὶ ῥύστης) ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως]  
 σὺ ἡμῶν ἀντιλήμπ[τωρ (πάντοτε καὶ πανταχοῦ) μὴ]  
 ἐγκαταλείπης ἀλλ[ὰ (ἐ)έησον καὶ] ῥύσαι ἡμᾶς ἅ]  
 πό παντός κινδύνου τοῖς σοῖς παιδίοις βλαβερώς ἐπικεῖ]  
 μένου κατὰ [πάντα φρουρὸς καὶ σωτὴρ γενόμενος]  
 [σὺ] μεγάλῃ ἡμῶν βοήθεια σώζε καὶ ἀγιάζον ἡμᾶς]
- 20 [καὶ] δὸς ἡμῖν ἵα[σιν καὶ ζωὴν ἐν ἀγάπῃ τῆς ἀληθείας]  
 [ὄντως] ὄντι δόξα καὶ τιμὴ εἰς τοὺς αἰῶνας ἄμην.]

Questa preghiera sembra preceduta dalla indicazione [λέγει τὴν εὐχ]ή(ν), ma non è dato stabilire chi sia colui che dice la preghiera. Dall'invito iniziale che si conchiude con la comune dossologia ed è quindi preparazione alla preghiera seguente, si potrebbe arguire che tutta la moltitudine dei fedeli, insieme col celebrante, prega così.

Dallo sviluppo del tema e dal modo col quale il ritmo della preghiera si modula sembrerebbe che si trattasse di una εὐχὴ τῆς εὐχαριστίας ricamata su temi biblici comuni alla liturgia cristiana: *I Petri* II, 25; *Ioann.* XVII, 3; *ad Ephes.* I, 2; *I Petri* I, 3; *ad Ephes.* I, 18; *II Thess.* II, 10.

La ricostruzione parziale pubblicata da D. Cabrol (1) e ripresa da D. Lelercq (2) poggia sulle osservazioni prudentissime di D. de Puniet (3). Questa mia ricostruzione non ha nessuna pretesione. Se qualcuno benevolo se ne interesserà, risponderà per conto suo: « σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἡ παίζει ».

I. 1 - nel testo ricostruito: δεόμεθα σε· ho preferito mettere in rilievo il senso della benedizione che mi pare richiamo alla dossologia della *ad Ephes.* I, 2, senza voler profittare di un εὐχαριστοῦμεν...

I. 2 - nel testo ricostruito: « πάσης σαρκὸς ἐπίσκοπε » con richiamo alla pre-

(1) *DACL.* II, 2, 1891.

(2) *Ib.* XI, 1, 625.

(3) *RBé.* 1909, pag. 41 s.

ghiera litanica nella liturgia di S. Marco; vi ho aggiunto παντὸς πνεύματος come si legge nella I Clementis, 59, 3, citato anche dal de Puniet: « τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον ».

l. 3 - nulla tra πανάρετε e ὁ θεός: il cambio grammaticale mi ha dato molto fastidio, perché non sapevo come spiegarmi il passaggio dal vocativo al nominativo che, naturalmente, doveva segnare la presenza di una proposizione dipendente.

l. 4 - uguale.

l. 5 - il « τό » dice de Puniet, è più recente ed è infatti staccato senza formare una riga propria. Dall'esame della riproduzione fotografica mi sono formato la convinzione che questo « τό » sia una correzione posteriore inserita nella espressione εἰς τὸ εἶναι. Il pensiero secondo me, derivato dalla lettera 1<sup>a</sup> di S. Pietro, è espresso nella sua finalità attuata nei rigenerati col battesimo, come in Clemente I ad Cor. cap. 59, « ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν Σέ... » secondo S. Paolo: « πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας, ὑμῶν » (ad Ephes. I, 18).

l. 6-7 - mia ricostruzione; nella linea 7 διὸ καὶ ὠρό[μεθα], il frammento lessicale « ωρο » mi suggerisce una forma derivata dal verbo ὀρνυμι all'aoristo 2<sup>o</sup> medio ὠρόμεν: sarebbe pertanto dopo il riconoscimento della so'a e vera divinità, la conseguenza dell'ἐυλογοῦμεν iniziale: διὸ καὶ ὠρόμεθα e starebbe a indicare l'elevazione alla vita nuova col battesimo e il conseguente *sorgere* alla glorificazione del Liberatore, col nuovo canto cristiano, secondo Clemente Alessandrino nel *Protreptico* I.

l. 8 - il P. de Puniet segna ΑΑΜΟΥ, ma la incertezza della lettura delle due consonanti (anche nella riproduzione fotografica è impossibile precisare quali siano i segni alfabetici ivi scritti, tanto più che in quel punto essa è molto scura) permette di leggere: αὐτοῦ. Il resto è suggerito come conseguenza del concetto iniziale, con l'aspirazione al divino nutrimento.

l. 9 - finalità espressa ed sperimentale per ogni cristiano.

l. 10 - motivazione di tale finalità e appoggio della sua realtà nei rigenerati. Il richiamo nella linea successiva alle nazioni pagane suggerisce la ricostruzione di questa riga.

l. 12 - ricostruita come de Puniet con in più il soggetto della proposizione.

ll. 13-17 - con qualche aggiunta, riconoscibile dalle parole tra parentesi tonda, sono uguali alla restituzione del de Puniet ricorrendo al Sa'mo 17, 2-3 riprodotta da Dom Cabrol e Dom Leclercq, fino alla metà della linea 17... κινδύνου.

l. 15 - gli altri leggono semplicemente: « ἀντιλήπτωρ κατὰ πάντα μή ».

l. 17 - de Puniet richiama alcune espressioni che nella liturgia di S. Marco formano la « conclusione della preghiera litanica »: ἡμᾶς δε ῥῦσαι ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν, φρουρὸς ἡμῶν καὶ ἀντιλήπτωρ κατὰ πάντα γενόμενος (RBé, 1909, pag. 42). Queste parole (Renaudot I, 153) stanno bene anche qui per completare il pensiero.

l. 18 - de Puniet legge MENOY KAI A: m'è sembrato che il καὶ α possa leggersi pure κατὰ e la prima parola può essere la finale di un participio come p. es. ἐπικειμένου per indicare ogni pericolo che c'incomba come uomini.

l. 19-20 - ho tentato questa restituzione per conto mio.

l. 21 - de Puniet legge ... JC ON TI ΔQ[ e cioè ]ς ον τι δο[ — a rischio di cadere nella metafisica, ho ricostruito [δντω]ς ὄντι δό[ξα]... pensando che nella riproduzione fotografica lo stacco non è tanto grande. D'altra parte nell'Apocalisse Dio è ὁ ὦν (I, 4, 8; IV, 8; XI, 17; XVI, 5) e una delle sue divine dossologie è questa: εὐχαριστοῦμεν σοι κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ ὦν, καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος ὅτι ... (Apoc., XI, 17); non è quindi tanto strano ritrovare tale nozione biblica di Dio (v. Esodo, III, 14: ἐγώ εἰμι ὁ ὦν ... ὁ ὦν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς) in una liturgia. Anzi, la sua presenza spiega la familiarità di tale nozione nello spirito di coloro che più tardi opporranno così salda resistenza all'eresia ariana. La piccola formola del « Credo » che segue la preghiera dei fedeli è quella stessa ripetuta e meditata, assimilata e vissuta, spiegata e difesa dai grandi Santi della Chiesa Alessandrina e che nel IV secolo troverà a Nicea la sua più ampia e vittoriosa espressione. Per l'unione di δόξα καὶ τιμή, vedi la dossologia dell'Apocalisse, V, 13: ... « ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμή καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ».

#### PREGHIERA DEI FEDELI

##### Testo ricostruito e traduzione.

« εὐλογοῦμέν σε πάτερ ἡμῶν  
καὶ δέσποτα παντοκράτωρ,  
παντὸς πνεύματος καὶ σαρκὸς  
ἐπίσκοπε πανάρετε,

ὅτι σύ εἶ ὁ μόνος ἀληθινὸς ὁ θεός 5  
καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ  
ὁ ποιήσας τὰ πάντα [Χριστοῦ·  
ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς  
εἰς τὸ εἶναι τὰ ὅμματα  
τῆς καρδίας ἡμῶν φωτισμένα. 10

I «Noi ti benediciamo, o Padre nostro  
e sovrano onnipotente,  
di ogni spirito e corpo  
sorvegliante virtuosissimo,  
perché tu sei il solo vero Dio  
e padre del Signor nostro Gesù Cristo,  
colui che tutto ha creato  
e ci ha rigenerati  
affinché siano gli sguardi  
del nostro cuore, illuminati.

διὸ καὶ ὠρόμεθα  
εὐχαριστοῦντες ὑμνεῖν  
τὸ τίμων δῶρον  
τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος  
τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. 15

καὶ ἐστίαςις τοῦ πνεύματος  
καὶ πηγὴ πάντων ἀγαθῶν  
εἴη τὸ ἅγιον μυστήριον  
δι' οὗ αἰσθανόμεθα  
ὅτι ἡμῶν βοητὸς 20  
ὁ φιλόανθρωπος θεός.

καὶ πάντα γινώσκων τὰ ἔθνη  
πού σε ὑβρίζουσιν  
ἀγνοήσαντες τὸ ὄνομά σου  
ὅτι οὐκ ἐβοήθησεν αὐτοῖς 25  
δύναμις ἢ φρόνησις αὐτῶν.

σύ ἡμῶν βοητὸς,  
σύ ἡμῶν στερέωμα καὶ ἰσχύς,  
σύ ἡμῶν καταφυγὴ καὶ ῥύστης  
ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως, 30  
σύ ἡμῶν ἀντιλήπτωρ  
πάντοτε καὶ πανταχοῦ.

μὴ ἐγκαταλείπης  
ἀλλὰ ἐνέησον  
καὶ ῥύσαι ἡμᾶς 35  
ἀπὸ παντὸς κινδύνου  
τοῖς σοῖς παιδίοις  
βλαβερώς ἐπικειμένου,  
κατὰ πάντα φρουρός,  
καὶ σωτὴρ γενόμενος. 40

σύ μεγάλη ἡμῶν βοήθεια  
σώζε καὶ ἀγιάζον ἡμᾶς  
καὶ δὸς ἡμῖν ἱάσιν καὶ ζωὴν,  
ἐν ἀγάπῃ τῆς ἀληθείας.  
ὄντως ὄντι δόξα καὶ τιμὴ, 45  
εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν ».

Per questo pure ci siamo alzati  
ringraziando ad inneggiare  
al prezioso dono  
del corpo e del sangue  
del Figliolo di Lui.

E ristoro dello spirito  
e sorgente di ogni bene  
sia il mistero santo  
mediante il quale sentiamo  
che nostro aiuto  
è Dio amante gli uomini.

E conoscano tutte le nazioni  
dove ti oltraggiano  
degli ignoranti il tuo nome,  
che ad essi non fu d'aiuto  
la loro potenza o saggezza.

Tu nostro aiuto  
tu nostra saldezza e forza  
tu nostro rifugio e liberatore  
in giorno di tribolazione  
tu nostro protettore  
sempre e ovunque;

non abbandonare,  
ma abbi pietà  
e ci libera  
da ogni pericolo,  
sui figli tuoi  
funestamente incumbente,  
essendoti fatto vigilante sentinella  
e salvatore — sotto ogni aspetto.

Tu grande nostro aiuto  
ci salva e santifica  
e dà a noi guarigione e vita  
in amore della verità.

A Colui che realmente è, gloria e  
per i secoli, così sia ». [onore

#### Frammento B (140 × 90 mm.)

« Questo frammento è composto come il precedente di due pezzi separati. È facile colmare le lacune, ma è impossibile dire con precisione qual era il principio



della formola di cui abbiamo la fine: è pure impossibile sapere se questa orazione si recitava prima o dopo il simbolo di fede trascritto dall'altra parte del foglietto.

» Tuttavia questa finale non può riferirsi che ai frutti della comunione eucaristica soprattutto se la lezione τῆς δωρεᾶς σου della seconda linea (1), è esatta.

» Verosimilmente faceva dunque parte della *preghiera dell'offerta* — εὐκὴ τῆς προθέσεως — che *anticamente veniva dopo la recita del Credo*, come ancora si constata nel più antico manoscritto della liturgia greca di S. Marco » (2).

.....  
(retto?) « ὁμολογεῖ τὴν πίστιν . . . . .  
πιστεύω εἰς θ(εὸ)ν πα(τέ)ρα πα[ντοκ]ράτορ[α]  
καὶ εἰς τὸν μονογενῆ ἁ[υτοῦ] ὕ(ιὸ)ν τὸ[ν]  
κ(ύριον) ἡμῶν Ἰ(ησοῦ)ν Χ(ριστό)ν, καὶ εἰς [τὸ π]ν(εῦμα) τὸ ἁ[γίον]  
καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασι[ν καὶ] ἁγία(ν)  
καθολικὴ(ν) ἐκκλησίαν(ν) ἁμήν » (3)

« Professa la fede:

Credo in Dio Padre onnipotente  
e nel monogenito Figlio di Lui,  
il Signor nostro Gesù Cristo  
e nello Spirito Santo  
e nella resurrezione della carne  
e la santa cattolica Chiesa. Così sia ».

- 1 [δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε κύριε φιλόνηρωπε  
(verso?) ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον  
καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα καὶ] πάρασχε [μετοχήν]  
[τ]ῆς δ[ωρεᾶς] σου εἰς δύναμιν πν(εύματος)  
5 ἁγίου [εἰς] βεβαίωσιν καὶ προσθήκη(ν)  
πίστε[ως], εἰς ἐλπίδα τῆς μελλού  
σης αἰ[ωνί]ου ζωῆς, διὰ τοῦ κυ(ρίου) ἡμῶ(ν)  
Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστοῦ δι' οὗ] σοι τῷ πα(τ)ρί ἡ δόξα σὺν ἁ-  
γίῳ [πνεύματι εἰς] τοὺς αἰῶνας ἁμήν.

Nel testo pubblicato e ricostruito (4) mancano le prime tre linee che ho rica-

(1) Della quarta, nella mia restituzione.

(2) Dom de Puniet, nella *RBé.* 1909, pag. 44, riferito pure da Dom Cabrol, *DACL.* II, 2, 1886.

(3) Testo: *RBé.* 1909, pag. 42 riprodotto in *DACL.* II, 2, 1884; ricostruzione e traduzione latina, *ib.*, 1891. Le parole tra parentesi quadre sono quelle mancanti e restituite; tra parentesi tonde sono le lettere delle parole abbreviate dallo scrivano.

(4) *RBé.* 1909, pag. 44; riprodotto in *DACL.* II, 2, 1885-86; ricostruzione e traduz. latina, *ib.*, 1891. Le parole tra parentesi quadre sono quelle ricostruite; tra parentesi tonde sono le lettere delle parole abbreviate dallo scrivano.

vato dalla « orazione dell'offerta » nella Liturgia di S. Marco (1). E m'è sembrata cosa non del tutto arbitraria, perché in tutta questa orazione lo sviluppo ritmico del pensiero è segnato da quattro versetti in tre gruppi.

1. 3<sup>b</sup> - la lezione *πάρασχε*, benché incerta, dà un senso intelligibile e l'intendo come il *πάρασχε* dell'inno di Clemente Alessandrino (2). La lezione *χάρις*, che vedo nella ricostruzione pubblicata da Dom Cabrol (3), è giudicata « impossibile » da Dom de Puniet (4) la cui testimonianza non è ignorata dallo stesso Dom Cabrol (5).

1. 5 - ricorda il pensiero di S. Ireneo: *ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην*.

Quanto al carattere generale di questa orazione dell'offerta si può notare che esso è schiettamente trinitario, mentre nell'analogia orazione della Liturgia di San Marco è messo in evidenza il carattere cristologico nella prima parte e nella seconda la invocazione al « Sovrano che ama gli uomini », termina richiamando la umiliazione del Figlio suo. Mi pare che la orazione dell'offerta nel papiro liturgico si colleghi più intimamente con la semplice professione trinitaria che precede.

#### *Testo ricostruito e traduzione.*

δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε	1	« Ti preghiamo e supplichiamo
κύριε φιλόνηρωπε		o Signore che ami gli uomini
ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου		volgi il tuo sguardo benevolo
ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια		su questo pane e su questi calici;
[ταῦτα		
καὶ πάρασχε μετοχὴν τῆς δωρεᾶς σου	5	e concedi partecipazione del tuo dono
εἰς δύναμιν πνεύματος ἁγίου (6)		a potenza di Spirito Santo
εἰς βεβαίωσιν καὶ προσθήκην πίστεως		a certezza e aiuto di fede
εἰς ἐλπίδα τῆς μελλούσης ζωῆς,		a speranza della futura eterna vita,
διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ		mediante il Signor nostro Gesù Cristo
δι' οὗ σοι τῷ πατρὶ ἡ δόξα	10	per mezzo del quale a te, o Padre,
σὺν ἁγίῳ πνεύματι		insieme con lo Spirito Santo
εἰς τοὺς αἰῶνας ἁμήν.		sia gloria nei secoli. Così sia ».

(1) RENAUDOT, I, pag. 143-144, la *εὐκὴ* τῆς προθέσεως, nella seconda parte, ha uno sviluppo interiore analogo a quello di questa orazione.

(2) *Pedagogo*, III, 12: *ἴαθι ... δὲς δὲ ἡμῖν ... καὶ πάρασχε ἅπαντα ...*

(3) *DACL*. II, 2, 1891.

(4) *RBé*. 1909, pag. 44.

(5) *DACL*. II, 2, 1886.

(6) Avevo pensato che trattandosi dei « frutti della Comunione eucaristica » come apparisce

L'orazione iniziale che segue l'invito del diacono ha un suo proprio senso eucaristico-supplicatorio, analogo a quello delle formole della *Didaché* e non dissimile da quello a cui accenna S. Giustino.

Se sta quel che è suggerito dall'indole generale di tale orazione, sono i fedeli stessi che all'inizio della celebrazione eucaristica esprimono a Dio la loro riconoscenza e ne invocano supplichevoli l'aiuto, inneggiando alla sua misericordiosa bontà e al suo amore per gli uomini.

E qui potrei far punto, perché c'è anche il *simbolo della religione* e la sua presenza in una Liturgia del III o almeno del IV secolo e con una formola del tutto arcaica non può non essere notata e accentuata.

Però, aggiungo francamente che non siamo ancora nel circolo liturgico della Chiesa di Dionigi; perché, se l'assemblea *ὁμολογεῖ τὴν πίστιν* *questo simbolo non fa corpo con la preghiera dei fedeli*, ma è unito ad essa, costituendo due atti culturali distinti (1).

Invece in Dionigi *lo stesso « inno »* — che per me equivale a orazione inneggiata — è chiamato con tre nomi, secondo che si considerano i diversi aspetti del suo contenuto.

dalle l. l. 7-8, εἰς δυνάμιν πν. ἁ. dovesse riferirsi non alla divina Persona dello Spirito Santo come nella l. 11, ma allo spirito dei singoli partecipanti al dono divino. Però ricordando *Rom. XV, 16*, mi pare più giusto intendere: « a potenza di Spirito Santo ». Se « l'offerta delle nazioni » è gradita quando lo Spirito Santo la santifica, si può comprendere perché in una preghiera dell'offerta si faccia appello alla potenza dello Spirito Santo, affinché si ottengano gli effetti salutarì del dono divino. Così si verifica il voto stesso di Paolo: « Il Dio della speranza vi riempia di ogni gioia e pace ne credere così che sovrabbondiate di speranza ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου » (*Rom. XV, 13*).

(1) Qualunque sia il suo posto nello schema liturgico del papiro di Dêr-Balyzeh, la sua presenza nella messa è sempre secondo l'espressione di D. de Puniet « una novità » che deve essere sottolineata. Anche se si accettasse la spiegazione dello Schermann che questa messa fosse celebrata come compimento del rito battesimale e che, perciò, *il battezzato dovesse ancora una volta pronunciare una professione della sua fede, alla fine della medesima* (l. I, pag. 36), per la questione presente la cosa non ha importanza. Se si potesse ulteriormente determinare che questa fu la via attraverso la quale il simbolo della religione dalla « Messa battesimale » quale compimento del rito del battesimo passò alla Messa *simpliciter*, spostato dalla fine al principio e unito alla « eucaristia dei fedeli », si potrebbe meglio comprendere l'inserzione della « professione di fede » nel « mistico ringraziamento » delle CA. (VII, 26). Si potrebbe, forse, avere anche la spiegazione del perché Dionigi il Mistico, riferendo i diversi apprezzamenti che si traducono in svariata terminologia, manifesta la sua preferenza e la giustifica. *Non sarebbe più* la disposizione proposta dallo Schermann (il simbolo come conclusione della « Messa battesimale »); *non sarebbe ancora* la recita o il canto del Credo, come sospettava Lequien ed afferma lo Stiglmayr, ma un atto liturgico che starebbe formandosi e cercando il suo carattere definitivo. Comunque sia, l'affermazione che « prima del V secolo nella Liturgia della Messa non si recitava nessun simbolo », perde molto della sua assolutezza. Perché anche se la liturgia del papiro di Dêr Balyzeh non previene l'uso divenuto poi generale, di fare una professione di fede al principio della Messa, rimane sempre come testimonianza, almeno nel senso proposto dallo Schermann. Non sarà inutile, poi, osservare che la Liturgia Eucaristica (cap. 3) nella *Gerarchia ecclesiastica*, ha il suo posto di onore subito dopo la Liturgia battesimale (cap. 2).

§ 5. *L'orazione dei fedeli secondo le CA. (II, 57).*

In una «raccolta che rappresenta una tradizione molto più antica del IV secolo» (1) troviamo un quadro liturgico nel quale la preghiera dei fedeli ha ancora il suo posto iniziale.

«καὶ μετὰ τοῦτο, συμφώνως 1  
ἅπαντες, ἑξαναστάντες καὶ ἐπ' ἀνατολὰς  
κατανοήσαντες .....  
προσευξάσθωσαν “ τῷ θεῷ  
τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ 5  
οὐρανοῦ κατ' ἀνατολὰς ” (2)

ὕπομιμνησκόμενοι καὶ τῆς ἀρχαίας  
νομῆς τοῦ κατ' ἀνατολὰς παραδείσου,  
ἔθεν, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἀθετήσας  
τὴν ἐντολὴν, ὅφρως συμβουλία 10  
πεισθεὶς (3) ἀπεβλήθη » (4).

«e dopo ciò (— dopo l'omelia del Vescovo), stando ritti in piedi e rivolti verso oriente, ..... tutti quanti con voce concorde preghino “ Dio salito al cielo superno dalla parte d'oriente ”

richiamando alla mente l'antico pascuolo, quello del paradiso dalla parte d'oriente, donde il primo uomo sedotto dal consiglio del serpente avendo trasgredito il comando, fu espulso ».

Dopo il bacio di pace, c'è la proclamazione diaconale: «e dopo ciò, il diacono preghi per tutta la chiesa e tutto il mondo...».

Due insigni liturgisti, probabilmente dipendenti dal *Brightman*, D. Pio Alfonso (5) e P. Hanssens (6), danno alla orazione iniziale il valore di una litania diaconale, mentre Mgr. Duchesne ci vede «una preghiera dei fedeli» (7).

D. Pio Alfonso trova più conforme al quadro liturgico generale considerare la preghiera diaconale, che viene dopo il bacio di pace, come una «aggiunta posteriore» e «una ripetizione» della prima, alla quale quindi dà il senso di preghiera per i fedeli (8).

Questa critica di restituzione ha forse il suo fondamento nel fatto che secondo le più recenti osservazioni e indagini la preghiera litanica diaconale è più recente del quadro dato dalle Cost. Apost. II, 57.

(1) *DACL*. XI, 1, 579.

(2) *Sal.* 68 (Vulg. 67), v. 34.

(3) *Genesi*, III, 1-24.

(4) *CA.* II, 57 (Mansi I, 361 E-364 A).

(5) D. PIO ALFONSO, *Oratio fidelium*. Origine e sviluppo eucologico della prece dei fedeli (Finalpia 1928), trattazione completa della «prece dei fedeli», intesa come litania diaconale e preghiera per i fedeli.

(6) HANSENS, *ILRO*. III, pag. 245: «breviter tantum, *Litaniam* initio offertorii pronuntiandam memorat».

(7) *Les Origines du culte chrétien* (Paris 1909<sup>6</sup>), pag. 59, nota.

(8) *Oratio fidelium*, pag. 30-31.



Se questo, infatti, rappresenta una tradizione più antica del IV secolo ne viene di conseguenza che la preghiera diaconale sia una « aggiunta posteriore ». Ma pur concedendo che sia una « aggiunta » non vedo come si possa soggiungere che sia « una ripetizione » della prima, dal momento che la prima, se non si vuole fare a pugni col testo greco (1), è una supplicazione fatta dai fedeli stessi, i quali tutt'insieme e con voce concorde innalzano a Dio Sovrano del mondo la loro lode di riconoscenza.

Qui noi non abbiamo soltanto un valore subiettivo per « suscitare delle idee mistiche che devono accompagnare la preghiera » (2), ma, come ben vide Mgr. Duchesne, c'è una « preghiera dei fedeli » (3). Di questa orazione si dà solo l'idea direttrice, non il testo, ma ciò è sufficiente a farcene comprendere il senso e il valore, dal momento che tutta l'opera della restaurazione cristiana ha come presupposto il disordine causato nell'uomo dal peccato originale.

D'altra parte, questo richiamo mistico non è dato dal contenuto della orazione iniziale, ma dal fare questa orazione, *rivolti ad oriente*.

Il gesto del pregare rivolti ad oriente, ha un suo senso speciale che meriterebbe una più ampia trattazione. Basti, nei limiti dello studio presente, ricordare il pensiero di Clemente Alessandrino: « Le orazioni (si fanno rivolti) verso l'oriente aurorale, perché l'oriente è immagine del giorno nascente, mentre di lì, dopo aver gettato il primo bagliore di tra le tenebre, la luce va crescendo; per altro, a modo di sole spuntò il giorno della conoscenza della verità per quelli che si aggiravano nell'ignoranza » (4).

Origene si compiace di segnalare l'atteggiamento interiore dell'« anima che tiene fisso lo sguardo sul sorgere della vera luce » (5).

S. Basilio, con una coincidenza non del tutto fortuita, ha lo stesso pensiero della Liturgia Clementina, quando dice che pregando in tale posizione intendiamo

(1) La traduzione latina: « deinde cuncti pariter consurgentes et in orientem spectantes... orent Deum » (*ib.*, pag. 30) ma il testo greco ha una sua sfumatura che non può sfuggire: il *συνφωνῶς πάντες* va riferito a *προσευξάσθωσαν* ed esprime l'armonioso accordo di tutti in questa loro preghiera iniziale.

(2) *Oratio fidelium*, pag. 31.

(3) *Origines du culte chrétien* (Paris 1909<sup>s</sup>), pag. 59, nota: « Dans la liturgie du II livre le baiser de paix est suivi de la litanie diaconale et de la bénédiction de l'évêque décrites ci-dessus (cioè nel testo dove riferisce CA. VIII, 10-11). A leur place est indiquée une autre prière des fidèles où il doit être question de la chute d'Adam et de son renvoi du Paradis ». Questa spiegazione non è necessaria: il ricordo della caduta è legato non alla preghiera dei fedeli, ma alla loro posizione « verso oriente ». Non so poi perché soggiunga: « Je crois que cette prière n'est pas différente de celle que l'évêque, d'après le VIII<sup>e</sup> livre, prononce sur les pénitents, au moment de leur renvoi » (*ib.*). D. Pio Alfonso nota con discrezione: « Ma qui deve trattarsi di una svista del grande storico » (I. I, pag. 31). Certamente.

(4) CLEMENTE ALESS., *Stromati* I. VII, c. 7 (MG. 9, 461 A).

(5) ORIGENE, *De Oratione* 32 (MG. 11, 556 D - 557A).

esprimere che « cerchiamo l'antica patria, il paradiso che Dio piantò in Eden dalla parte d'Oriente » (1).

Quale fosse il contenuto di questa orazione iniziale dei fedeli lo si può arguire soltanto dal richiamo al salmo 68:

« Regni della terra, cantate a Dio  
inneggiate al Signore,  
inneggiate al Dio salito al cielo superno  
dalla parte di Oriente ».

dove ci può essere e la lode universale al Creatore Sovrano del cielo e della terra e la invocazione supplichevole al Figlio suo Gesù che ascenso al cielo siede alla destra del Padre. In ogni caso, il ricordo dell'ἀρχαίας νομῆς è intimamente congiunto con la soave visione del Redentore che è « la porta » (2), attraverso la quale si trova « il pascolo » (νομὴν εὐρήσει) della vita, ed insieme il Buon Pastore che dà se stesso, perché i suoi abbiano la vita e con abbondanza (3).

(Continua)

P. C. PERA, O. P.

(1) S. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, c. 27 (n. 66); *Opp.* III, 56, A. Egli osserva con una certa amabile bonomia: « tutti, quando preghiamo, guardiamo verso Oriente, ma pochi sappiamo che cerchiamo — o bramiamo, ἐπιζητοῦμεν — l'antica patria... »: πάντες... ὀλίγοι, ciò può spiegare la raccomandazione del liturgista che raccolse il quadro delle CA. II, 57, la quale pertanto si riferisce non al contenuto dell'orazione iniziale, ma alla posizione degli oranti.

(2) *Vangelo di S. Giovanni*, X, 9.

(3) *Ib.* vv. 10-11.


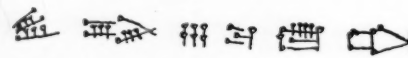
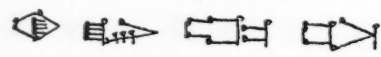
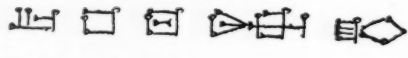

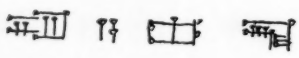
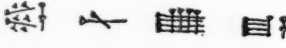
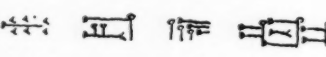
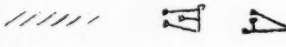
## TAVOLETTE CUNEIFORMI DEL MUSEO BIBLICO DEL PONTIF. ATENEO SALESIANO

Il Pontificio Ateneo Salesiano di Torino ha il vanto di possedere un ragguardevole e interessantissimo Museo Biblico, che, voluto e creato dal Rev.mo D. Pietro Ricaldone, Rettor Maggiore della Società e Gran Cancelliere dell'Ateneo stesso, venne sapientemente ordinato ed è amorosamente diretto dalla solerzia e competenza del Rev. D. Giorgio Scialhub.

In esso, tra altri pregevoli oggetti degni di considerazione e di studio, vi è una raccolta di tavolette cuneiformi in caratteri sumerici, provenienti dalla Mesopotamia.

Il ch.mo Mons. Boson, noto cultore di studi orientali, dopo aver visitato il Museo ed esaminata la raccolta, ne volle decifrare e tradurre una parte che noi siamo lieti di riprodurre qui con la trascrizione e la versione, porgendo i nostri più vivi ringraziamenti all'insigne studioso e invocando su di lui le benedizioni di San Giovanni Bosco, alla cui memoria, com'egli espressamente disse, intese rendere omaggio con questo suo lavoro.

LA REDAZIONE.

R.   
  
  
  
  
  
V.   
  


R. 4 gú síg-gi  
 azag-bi 6  $\frac{3}{4}$  gín-ta  
 ki Lugal-ezen-ta  
 Ur-giš-gir dam-qar  
 šu-ba-ti  
 dub Akal-la  
 V. itu pap-ú-e  
 mu uš-sa bàd  
 ... ba-dù

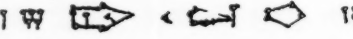
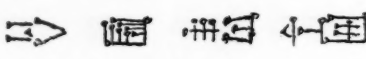
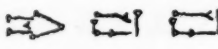
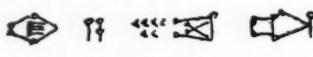

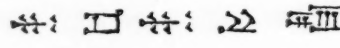
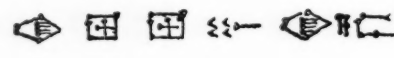
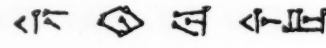
4 talenti di lana il cui valore è di 6,  $\frac{3}{4}$  sicli [di argento] [furono portati] da *Lugal-ezen* e ricevuti da *Ur-giš-gir* il negoziante = *dam-qar*.


[La tavoletta è autenticata] dal sigillo di *Akalla* il mese 11° del calendario di *Djohha* l'anno 5° di *Gimil-Sin*.

Si noti la grande quantità di lana (4 talenti) venduta: si tratta quindi di commercio all'ingrosso.

Tutti i nomi propri sono prettamente sumeri: *Lugal-ezen* = re della festa, ecc.

*Ur-giš-gir* è detto *dam-qar* = negoziante. Questo vocabolo è semitizzato in assiro-babilonese diventando *dam-qaru*; si ritrova in ebraico sotto la radice *makar* = מכר.

R.   
  
  
  
  
V.   
  


R. 2 × 60 + 5 gud-áb-hi-a  
 gud é-tùr ù  
 gud du-du  
 ki A-tu-ta  
 Itu ni-ku

V. mu Si-mu-ru-um  
 ki Lu-lu-bu-ki a-du  
 10-1 kam ba-hul

125 buoi *áb* (segno del plurale *hi-a*) buoi di stalla (= *gud-é...*) buoi da lavoro (= *gud-du-du*) furono presentati [al tempio] da *Aki* e ricevuti da *Itu* l'anno 42 di *Šulgi*.



R.

V.

R.  $3 \times 60 + 50 + 6, \frac{1}{6}$  še

gur lugal

ki Arad-ta

Lugal-e-ba-d. Šáhan

šu-ba-ti

id-má-šu-gá

V. mu uš-sa é Púzur-iš

Da-gan ba-dù.

*Lugaleba d. Šáhan riceve da Arad 236 gur [= misura grande] di frumento (= še) quale salario (= id) per dei lavoratori ai battelli (= má) anno 38 di Šul-gi.*

I nomi propri sono sumeri.

R.

V.

R.  $2 \times 60$  sig-ga

Gi-da-du-a

lugal Unu-ki-ma

ki Itu-ta

dub pa-te-si-ka

V. mu azag gu-za

d. En-líl-lá ba-dím.

*Il re Gidadu di Unuki riceve 120 sig-ga = pezze di lana...? da Itu. Sigillo del patesi, ossia governatore, l'anno 30 di Bur Sin.*

I nomi propri sono sumeri.




[illegible]






R. 8 gú 14 ma-na  
 zí uz  
 $2 \times 60 + 30 + 2$  qa ià-nun  
 $4 \times 60 + 10 + 5$  qa ga-ud  
 (gunu)  
 ki Itu-ta




V. Ur-d. Dun-pa-è  
 šu-ba-ti  
 mu uš-sa Ki-maš-  
 ki ba-hul






8 talenti e 14 mine di farina di frumento *uz?* + 152 qa di grasso  
+ 255 qa di latte superiore (panna)  
da *Itu* ricevuto da *Ur-d. Dunpae*.  
Anno 48 di *Šul-gi*.



I nomi propri sono sumeri.




R.   






    



  




    






 

V.   

R. 12 gur še  
 𐎧 gab-ta gab é-gal  
 ud 3-šû  
 16 gû še 𐎧 gab-ta  
 gab é-gal  
 ud e-šû 15 gû še 𐎧 gab-ta  
 gab é-gal

V. ud i-šû 17 gû še 𐎧 gab-ta  
 gab é-gal

12 gú di frumento...  
per giorni 3  
16 gú di frumento per giorni 2  
ecc.

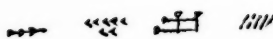


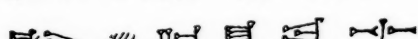


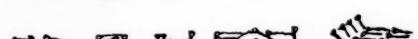

Si ripete sempre la diversa quantità di frumento adoperata per giorni  $x$  e non si indica da chi fu portata e da chi ricevuta.


  
  
  
  
  
  
  
  
  
  


ud 5-šù  
 20 gù še 2 qa  
 edin... ta  
 9 qa gab-ta  
 gab é-gal  
 ud 16-šù  
 30 gù še — gab é-gal  
 ud 2 šù  
 itu dirig mu Si-mu-ru  
 Lu-lu-bu...

È indicato il mese: *itu dir*, cioè  
 il 13° mese quello da intercalarsi  
 tra il 12° ultimo dell'anno ed il pri-  
 mo dell'anno seguente. Anno 42 di  
*Šul-gi*.

7

R.   
  
  
  
  
 V.   
  


R.  še gur...  
 ... ba-ga...  
 ki... bi-ir-ta  
 Lugal... ur šu-ba-ti  
 dub Ur d...

V. mu d. Bur-d. Sin  
 lugal-e Ur-bil-lum  
 mu-hul.

Tavolettina mutila da cui si ricava  
 solo che si tratta di consegna di  
 frumento l'anno 2° di *Bur-Sin*.

R. <      
     
      
   
      
       
        
V.        
   
     
        
 

R. 10 kal ud 3-šù  
ka id-da giš-gi-gal-ta Hu-  
unu-  
ki-šù  
ù Šid-giš-ki-šu  
ù zur-zur lugal du-a  
ù gā-nun-bi rú-a


































V. pa Lugal-mu-ma-d.  
Ag  
dub Šeš-kal-la  
mu d. gu-za d. En-lil-là  
ba-dim

Tavoletta interessante nella quale si dice che 10 uomini sono occupati per 3 giorni a lavorare all'imboccatura (ka) di canali (= id) nelle città di Hunki e di Šidgi e di...

Le linee 6 e 7 sono da considerarsi nomi di canali o di città...?

La traduzione rimane incerta. Questo lavoro deve farsi sotto la direzione (pa) di Lugal-mu-ma d. Ag.

Sigillo di Šes-kal-la anno 3° di Bur-Sin.

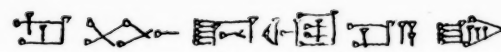
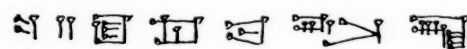
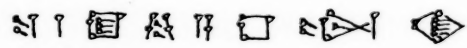
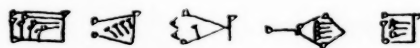
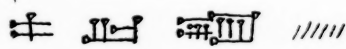
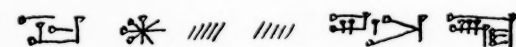

R. <<      
      
      
        
        
     
V.       

R. 20 kal ud 4-šù  
é-ma-tum é-e  
Ur-sig5-gir nita  
ù é-ám-ma-a-ta  
temen-a-šù Giš-ùh-ki-šù  
šù-bil-la

V. ud 8-šù id-unu-ki-ta má  
gíd-da ù dir-ga

20 uomini per 4 giorni per delle costruzioni di case? Quattro linee del V. riprodotte come si trovano nel testo originale

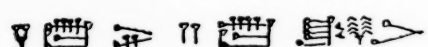


ud 2-šù má ba-al-la  
 ud 1-šù ha-a Giš-ùk-ki  
 é-dul temen-na-šù pa  
 Ur-dub...  
 ma-an... al-la  
 mu uš-sa Ki-maš-ki ba-  
 hul;

sono poco comprensibili. Il V.  
 riferisce che gli uomini sono  
 addetti per 2 giorni a dei lavori  
 di trasporti su navi ecc... sotto  
 la direzione di *Ur-dub* l'anno  
 45 di *Sul-gi*.

10

R.   
  
  
  
  
  
  
  
  
  
  
  


R. 4 iá 11 gín elteg... e-ba-  
 ab-ul 5 qa kaš 5 qa gar  
 5 gín sum 3 gín iá 2 gín  
 elteg Nar-a-mu 3 qa kaš  
 2 qa gar 5 gín sum 3 gín  
 iá 2 gín elteg Ur-dub  
 3 qa kaš 2 qa gar 5 gín  
 sum 3 gín iá 2 gín elteg  
 Pad-da  
 10 dug ú-sa  $\frac{1}{2}$  zí 10 gín  
 sum d. Šara-ba-zi-zi

V. Completamente cancel-  
 lato.

3 corrieri ricevono le prov-  
 vigioni di viaggio, burro (= iá)  
 ? (= elteg), birra (= kaš), ci-  
 polle (= sum). I nomi propri  
 sono sumeri. Il Verso è illeggi-  
 bile.

Mons. GIUSTINO BOSON.

## RECENSIONI

GIOVANNI Card. MERCATI, Bibliotecario e Archivista della S. R. Chiesa, *Nuove note di Letteratura biblica e cristiana antica*. Città del Vaticano, 1941.

Questa pubblicazione dell'E.mo Card. Mercati si presenta così densa di pensieri, ragionamenti e notizie, che è malagevole recensirla in un modo degno ed esauriente, come meriterebbe. Siccome però contiene cose nuove e pregevolissime, ne rileveremo alcune che potranno servire all'utilità di quei lettori specialmente che amano e coltivano studi di simil genere.

La prima trattazione o nota, come l'autore modestamente la nomina, ha per soggetto: *Varie antichissime sottoscrizioni a codici esaplati*. Tali sottoscrizioni si trovano in alcuni dei più famosi codici greci del Vecchio e N. Testamento; inoltre sono riportate anche, col testo dei LXX, con obeli e asterischi e scelte varianti ai margini, da quella celebre Bibbia siriana chiamata per questo Siroesaplatre. Tutte le sottoscrizioni dicono che l'esemplare soprascritto fu curato da Pamfilo ed Eusebio sulle Esaple di Origene, evidentemente ad attestazione di un testo di provenienza la più pura e diretta, come se fosse uscito dalla Biblioteca di Cesarea ove si conservava l'opera monumentale origeniana.

Sembrerebbe che tali codici, così sottoscritti, dovessero offrire una garanzia sicura a coloro che lavorano a raccogliere i resti esaplati genuini. Ma sarà vero? si domanda l'E.mo scrittore. Sono davvero copie direttamente fatte sull'archetipo origeniano, come pretendono le sottoscrizioni, oppure sono copie ricopiate da altre copie e successivamente trascritte da un secolo all'altro? Noi non possiamo seguire gli stringati ragionamenti dell'autore, né tenergli dietro nelle erudite e intricate ricerche che fa colla sua nota e singolarissima competenza. Aspettiamolo al varco dell'uscita dal labirinto e sentiamo che cosa conchiude.

L'opera grande, dice, di Origene non fu mai trascritta per intero a causa della mole e del costo. Può essere, che i più caldi e zelanti di studi biblici e meglio forniti di mezzi si siano ingegnati di procurarsi una copia dell'Esaplo o del Tetraplo, ma gli altri, non v'è dubbio, che dovettero accontentarsi della riduzione ai minimi termini fatta da Pamfilo ed Eusebio. Questa riduzione, già infarcita di varianti, a mano a mano che si ricopiava, veniva postillata con altre varianti, con lezioni di interpreti ed aggiunte marginali e, ciò non ostante, era autenticata colle sottoscrizioni di Pamfilo e di Eusebio, quantunque non fosse più interamente autentica. Quindi nella trasmissione dell'Esaplo bisogna vedere una distanza di parecchi gradini più o meno numerosi.

Sarebbe ingenuo, conchiude, trattare i lacerti avanzi delle Esaple e delle Tetraple e delle traduzioni da esse derivate come cose pervenute a noi per «direttissima».

Di un soggetto affine tratta nell'ultima nota, indirizzata a Sr Al. Sperber. Questo scrittore, ed altri prima di lui, si sono persuasi che fosse possibile rintracciare i resti di certe versioni greche immaginarie esistite prima dell'era cristiana. Quella notissima dei LXX sarebbe la revisione di una di esse, ma le altre sue compagne sarebbero giunte ancora agli autori del N. Testamento da cui avrebbero cavato le citazioni che sono o sembrano in disaccordo col testo attuale.

A questi si devono aggiungere coloro che sognano una Bibbia ebraica trascritta in lettere greche ed esistita prima di Origene e prima dei LXX e che avrebbe servito per la composizione della seconda colonna delle Esaple.

L'Autore esamina alcuni aspetti dell'importantissimo problema e gli argomenti portati in campo dallo Sperber, cioè, le reliquie delle Esaple, le retroversioni delle antichissime versioni latine; e i passi cavati dalle opere di San Girolamo.

Incominciando da questi ultimi, dimostra che

le nuove interpretazioni non sono sostenibili. Quanto alle reliquie esapari costituiscono un debole fondamento; perché, da una parte, sono pochissime e sgretolate, raccolte alla meglio di qua e di là, né sempre di fonte accertata; e dall'altra, tutti o quasi gli esemplari usati o citati sono certamente posteriori alle edizioni del IV sec. e possono aver subito influssi estranei.

Circa le versioni latine poi non si può più dire che siano genuine. Si ammette comunemente che furono ritoccate per conformarle a qualche altro testo latino di pregio o al testo greco da cui si supponeva fossero derivate. Parecchi errori sono citati che manifestano l'ignoranza degli amanuensi. Anche da questi vorrebbe lo Sperber ricavare il suo fantastico testo greco antichissimo?

Riguardo alla supposta esistenza di una Bibbia in lettere greche dà in nota il suo parere: «Che per gli ebrei di Egitto, ignari dell'ebraico, si sia trascritto qualche pezzo in lettere greche o qualche pericope, che o per prescrizione o per superstizione e zelo di alcuni si credesse indispensabile, può essere avvenuto. Ma per la comune dei lettori, che non dovevano essere molto numerosi, non si comprende come la traslitterazione di tutto il V. Testamento, opera brigosa e di costo, avesse potuto servire».

L'instancabile bibliotecario dà inoltre notizia di alcuni frammenti biblici di antiche versioni latine da lui scoperti. Appartengono al libro di Isaia e al *II dei Paralipomeni*. Il testo di Isaia indubbiamente è di versione Pre-Vulgata, probabilmente pura, e di una recensione non africana, ma o della Gallia o della Spagna. I frammenti, benché non siano molti né molto lunghi, suppliranno utilmente la mancanza che di essi si nota nei vuoti dell'opera di Sabatier.

Il ritaglio che contiene resti del *II dei Paralipomeni* apparteneva a un codice latino biblico del sec. XI. La traduzione è manifestamente di sapore antico e fatta sul greco, e in scrittura italiana. Il pregio, che a prima vista non gli si attribuirebbe, consiste in questo, che fa da testimonio come si trascrivessero e si conservassero ancora versioni latine fatte sul greco dei LXX, nelle Bibbie italiane, fino a tutto il Medio Evo.

Ugualmente di pregio è una tavola scoperta in un codice che serviva di indice all'Apocritico di Macario Magne. Quest'opera fu redatta verso la fine del sec. IV e comprendeva cinque libri nei quali si riproduce la discus-

sione dell'autore con un filosofo pagano che oppone questioni sul N. Testamento e sugli *Atti degli Apostoli* prese da un'opera apologetica anticristiana che pare fosse di Porfirio. Tutti i manoscritti essendo spariti, non rimane di questo libro che un testo stampato nel 1876, tratto da un codice nel quale mancavano due libri il I e il V e sei capitoli del II. Ora il Mercati pubblica l'indice dei libri I, II, e III, da cui si può sapere almeno le questioni che contenevano. Per curiosità, ne riferisco una: *Perché Gesù risorto non apparve a Pilato?*

Don GIACOMO MEZZACASA.

Mons. GIUSTINO BOSON, Prof. dell'Università Cattolica di Milano e D. GIUSEPPE BRÉAN, canonico della Cattedrale d'Aosta, *Il libro della Fede*. Anonima padovana editrice, Padova.

Come la storia che racconta le relazioni che ebbero gli uomini tra di loro si chiama Storia Civile, alla stessa maniera, la storia che narra come Dio si mise in relazione con gli uomini e mantenne comunicazione di commercio vicendevole lungo i secoli, si chiama Storia Sacra e Storia dei Santi. Dio non fu pago di farsi conoscere mediante le creature che mise davanti agli occhi dell'uomo, come farebbe un artista che espone; ma volle manifestarsi in una maniera più perfetta, parlargli e assicurarli, che le delizie sparse nell'Universo, per quanto squisite, erano un nulla in paragone di quelle che stavano preparate nell'intimità del suo amplesso a coloro che l'avessero amato, prestando FEDE alle sue parole e mettendole in pratica.

Hanno fatto benissimo quindi gli autori di questo libro ad intitolarlo: *Il Libro della Fede*, perché è una Storia Sacra e una Storia dei Santi. Il libro, nella sua forma interna, ha l'aspetto di una costruzione organica le cui parti, a modo di monografie, si tengono concatenate e si corrispondono.

La prima tratta delle relazioni che Dio ebbe col popolo d'Israele nell'Antico Testamento. Fu pubblicata da sola nel 1938 nell'*Enciclopedia Littoria della Giovinezza Italiana*. Di essa, siccome ne abbiamo dato notizia, non aggiungeremo nulla a ciò che abbiamo detto nel N. 2, 1940 del *Salesianum*, perché ora fu ristampata integralmente. Ne venne di conseguenza che, per

l'omogeneità delle monografie che dovevano essere il complemento e la continuazione dell'opera, fu adottato l'identico formato della prima, gli stessi caratteri, e il medesimo criterio nella scelta delle illustrazioni.

Le nuove sono quattro: Il Vangelo, Gesù Cristo, gli Apostoli e i Santi. Nella prima si fa l'analisi dei quattro Vangeli, degli *Atti*, delle *Lettere* e dell'*Apocalisse*; e lo scopo dell'analisi è la ricerca dell'origine e del valore storico di quei documenti che parlano della grande rivoluzione spirituale che orientò le menti e la vita degli uomini verso G. Cristo e fece cambiare di aspetto il mondo.

La seconda monografia contiene la Vita di G. Cristo: l'Infanzia, la Vita pubblica, la Passione e la Glorificazione. Il racconto è succinto e talvolta, come nella Passione, riferito colle semplici parole dei Vangeli disposte sinotticamente in quattro colonne.

Senza voler fare accostamenti, né confronti, questa parte rassomiglia, sotto un aspetto, alle *Praelectiones Biblicae* che espongono le notizie necessarie a sapersi da chi si mette alla lettura e allo studio del N. Testamento; e sotto un altro aspetto si avvicina alle *Vite di Gesù* che non portano più il lettore alla soglia del Vangelo, ma ve lo conducono nell'interno, penetrando nello spirito e nell'opera di G. Cristo.

La terza monografia ha per titolo: *Gli Apostoli*, cioè il racconto delle loro vite. Quelle di Pietro e Paolo sono più diffuse, per le molteplici notizie che di essi restano negli *Atti* e nelle *Lettere*. Ma anche alla vita di Giovanni, Giacomo il Minore e Giuda Cananeo, è aggiunta una breve sintesi cavata dalle loro lettere, dalla quale resta ben illustrato nel suo svolgimento l'apostolato catechetico.

Anche qui, come del resto nelle altre parti, non ostante le proporzioni imposte dall'opera e il materiale che doveva essere necessariamente limitato, l'autore si ingegnò di metterci il maggior numero di notizie che fu possibile. Da per tutto si sente la competenza individuale sobria, seria e concettosa. E se talvolta lo scritto può sembrare lavoro di compilazione, c'è sempre nondimeno un pensiero che domina e che ha vedute spesso caratteristiche e nuove. L'autore del resto accompagna la sua esposizione con opportuni e leali riferimenti bibliografici e richiami e documentazioni.

L'ultima parte intitolata *I Santi* è opera del Sac. Giuseppe Bréan, canonico di Aosta. Ha lo scopo di dimostrare come si sia perpetuato

nei secoli il fatto già constatato da San Paolo nella Chiesa, che cioè, Gesù «salì in alto e diede doni agli uomini costituendo alcuni apostoli, altri profeti e predicatori, altri evangelisti e pastori e dottori a formarne dei santi, nell'opera del ministero per l'edificazione del corpo di Cristo».

Premessi alcuni cenni sulla perfezione spirituale e la psicologia dei Santi, ne racconta la vita, incominciando dai Padri Apostolici e proseguendo con i Martiri, gli Apologeti, i Dottori, i Fondatori di ordini religiosi, gli Asceti, i Mistici, i Santi Italiani e i Beati di Casa Savoia. Si comprende che, non ostante la buona intenzione di fare una presentazione collegiale ugualmente onorevole per tutti, si imponeva una scelta e certe proporzioni, forme di stile e punti di vista.

La vita di un Santo, per esempio, è un abbozzo e uno schizzo breve; quella d'un altro è delineata con tratti più larghi e più coloriti; quella d'un terzo è costruita su uno o più episodi. Qui è un profilo, là un bozzetto, altrove una cand' da fioritura aneddotica come nel Cotelenghi. Da un compendio di notizie raccolte in poche righe, come per S. Cirillo e S. Epifanio, si passa ad amplificazioni di parecchie pagine, come nella vita di D. Bosco e nel suo sistema educativo.

In tutto però c'è unità di tono nella varietà, sintesi giusta e informazione sicura. Arrivando ad essere insieme concettoso nel riassumere e rapido nell'esposizione, l'illustre autore eseguì il suo compito in una maniera lodevolissima.

E ora, una parola sulla forma esterna del libro. Si presenta in veste tipografica veramente elegante; ma è, diciamo subito, tutt'altro che alla portata di tutte le borse: costa 195 lire. Considerando però quanto costa un chilo di carta patinata ai nostri giorni, quanto costano 480 clichés, che prezzo hanno la polvere d'oro e gli inchiostri, il costo non pare sproporzionato al valore del libro. Si direbbe anzi che l'Anima Padovana, presso la quale è stato edito, si mostrò generosa a profusione. Pagine larghe e alte di carta lucida sulle quali le lastre metalliche hanno lasciato un'impronta nitidissima. Grazie all'armonia dell'impaginazione, il testo e le illustrazioni si rispettano a vicenda. Molte di queste occupano la pagina intera e tutte insieme offrono come un panorama della Bibbia e della storia dei Santi attraverso la pittura e le arti figurative. Si direbbe un'antologia pittorica da questo lato, perché offre quadri



classici di ogni genere col nome degli autori, da cui si vede a colpo d'occhio con quanta predilezione gli artisti ricorsero alla Bibbia, e come interpretarono lo spirito attraverso il disegno dandole la sua funzione morale di essere il libro di ogni fedel credente.

Alle illustrazioni di quadri si aggiungono riproduzioni di papiri, pagine di antichi manoscritti e di edizioni rarissime, carte geografiche, e altre cose utili per l'intelligenza del testo.

In fondo poi vi sono indici e tavole bibliografiche che il lettore può consultare con vantaggio. Peccato che, nella trascrizione dei nomi degli autori specialmente stranieri, siano incorsi parecchi sbagli o di lettura o di stampa.

Don GIACOMO MEZZACASA.

P. PETRO MORANT, O. F. M. Cap., *Introductio specialis in Libros N. Testamenti*. Roma, Libreria Francesco Ferrari. — L. 32.

Questo libro è la terza parte di un testo destinato alle scuole teologiche del quale i due primi volumi furono composti dal P. Ildefonso Ayer. Pel compimento dell'opera si rendeva necessario il terzo volume scritto dal P. Morant, dottore in teologia e licenziato in S. Scrittura. Il libro tratta le questioni riguardanti il N. Testamento e propriamente ciò che occorre sapere intorno al canone, all'autenticità, all'autorità storica da uno che sta per intraprendere lo studio degli scritti neotestamentari. Sono omesse perciò le questioni storiche, letterarie, apologetiche. Anche l'esegesi non è trattata direttamente, ma solo qua e là in modo indiretto e breve ove qualche espressione del testo sacro dia appiglio ad obiettare contro la tesi proposta. Alle varie opinioni, quando ve ne siano da doversi confutare, l'autore aggiunge spesso la sua propria, affinché gli alunni non rimangano nel dubbio e nella incertezza.

Ove non vi sia maestro che spieghi, il libro sarà utilissimo, perché è molto chiaro, in un bel latino facile e scorrevole, e talvolta in forma dialogata. Se poi si aggiunga l'insegnante, offrirà lucidi schemi per sviluppare e svolgere le lezioni davanti alla scolaresca. È ben vero che per gli alunni che si dedicano alla predicazione e alla cura delle anime, più che le introduzioni, si rendono utili e necessarie le letture e le spiegazioni dei testi; ma nei centri

provvisi di due maestri, ove l'insegnamento dell'esegesi sia affidato esclusivamente a uno, l'altro può trovare in questo manuale un testo quanto mai commendevole e adatto per la scuola.

Don GIACOMO MEZZACASA.

MARIO DAL PRÀ, *Scoto Eriugena e il Neoplatonismo medioevale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941-XIX, pag. 306. — L. 25.

La figura di Scoto Eriugena, di questo grande solitario del pensiero all'inizio della Scolastica, continua a destare molto interesse, restando sempre molto discussa riguardo ai suoi atteggiamenti fondamentali. In Italia oltre gli studi di P. Baldini e di E. Buonaiuti nel primo decennio del secolo, più recentemente si sono avuti quelli di C. Albanese e di G. Capone-Braga. Il Prof. Mario Dal Prà intendendo fare « non una storia completa del Neoplatonismo Medioevale », ma un'indagine su « quei sistemi che possano dirsi esplicitamente orientati verso le dottrine neoplatoniche » ha fatto centro « nella figura e nella dottrina di Giovanni Scoto Eriugena, che si pone al principio della Filosofia medioevale, come esponente grandioso del Neoplatonismo oltre che trasmettitore, colle sue traduzioni, delle stesse dottrine alla Filosofia medioevale che lo seguirà » (pag. 15). Una prima sezione è dedicata alla vita, alle opere, alle fonti del pensiero: informazione sobria e accurata. Un punto merita particolare rilievo, quello della formazione neoplatonica dell'Eriugena. Il Dal Prà afferma che anche nella prima fase del suo pensiero, di cui è espressione il *De praedestinatione*, pur essendo sotto l'influsso diretto di S. Agostino, la sua *forma mentis* si mostra assai più aderente al Neoplatonismo che non lo sia Agostino: bisognerebbe perciò supporre che egli avesse già avuto qualche contatto colla patristica orientale e forse anche una conoscenza diretta delle *Enneadi* di Plotino, il che è certamente possibile; si tratta però di un problema storico difficilmente solubile.

La seconda parte è dedicata all'esposizione del pensiero dell'Eriugena con una disamina profonda e diretta dei testi.

La prima questione riguarda il razionalismo dell'Eriugena; tra coloro che affermano e coloro che negano il razionalismo di Scoto, il Dal Prà prende la via di mezzo: razionalismo miti-



gato, più in là si dice razionalismo mistico. Spieghiamoci: l'Eriugena s'avvicina molto alla posizione di S. Agostino e cioè identifica la filosofia colla religione (molti passi del *De divisione naturae* richiamano e riproducono il *De Vera Religione*) e non ammette un dissidio possibile tra la retta ragione e la rivelazione divina — contenuta nella S. Scrittura — in quanto ambedue procedono dalla medesima fonte che è la Verità divina. E per la Rivelazione ciò è chiaro. Riguardo alla ragione si noti che egli dice «retta» e cioè quella ragione che è unita all'intelletto in cui si manifesta la luce divina ed è sorretta dalla Grazia. Ma se la ragione non si pone come norma assoluta contro la Scrittura, e sebbene l'animo di Scoto sia di per sé lontano dall'eresia, tuttavia di fatto la Scrittura interpretata allegoricamente viene spesso piegata di fronte alla ragione. Questa è chiaramente preposta all'autorità dei Padri, in quanto ogni autorità umana è fondata sulla ragione, è, in qualche modo, una ragione cristallizzata. L'accentuazione mistica è data dalla teoria dell'illuminazione e della presenza di Dio nell'anima; inoltre Scoto pur professando nei riguardi della conoscibilità di Dio un vero agnosticismo, ammette tuttavia una possibilità di una cognizione superiore, soprannaturale, che non sia solamente negativa.

L'altra questione discussa nell'interpretazione dell'Eriugena è il suo monismo; la conclusione dell'Autore è che «il fondo del sistema di Scoto è chiaramente, schiettamente, irremediabilmente monistico» (pag. 250). Dio è il principio e non la causa delle cose, immanente e non trascendente ontologicamente la realtà che da lui procede, la quale sarebbe perciò un farsi di Dio e una sua manifestazione, un procedere solamente funzionale. Dio è «l'essere indeterminato dal quale procedono e al quale tutte le determinazioni si raccolgono e confluiscono; l'unità viene affermata al principio e al termine, unica definitiva realtà» (pag. 246); dunque «le affermazioni che possono sembrare di trascendenza riguardo a Dio, significano o l'impossibilità di definirlo, cioè l'agnosticismo, o in sede ontologica, non tanto una dualità dell'essere quanto una distinzione tra Dio e le determinazioni che da lui procedono» (pag. 139) e che sono da pensare a lui intranee. Il Dal Prà pensa dunque che l'intenzione ed il merito di G. Scoto, sia stato quello di aver tentato una visione unitaria ontologica del reale «filtrando l'esigenza greca (neoplatonismo) attra-

verso il pensiero cristiano, e l'intuizione cristiana attraverso la filosofia greca»; in realtà alcuni elementi che egli ammetteva come credente dalla tradizione cristiana, quale il concetto di Dio come persona, come volontà, restano logicamente esclusi dalla sua sintesi filosofica.

Il lavoro del Dal Prà ci sembra un ottimo contributo alla conoscenza del pensiero medioevale. Forse qua e là durante la trattazione si sarebbe potuto accennare ai precedenti del pensiero dell'Eriugena: così ad esempio la teoria dell'interpretazione della Scrittura non ci sembra originale e propria al filosofo irlandese. Osserviamo in fine che il giudizio del De Wulf nell'edizione più recente della sua *Storia della Filosofia Medioevale* è notevolmente mutato. (Cfr. *Histoire de la Philosophie Médiévale*. Tomo I, Louvain, 1934, pag. 127 e seg.).

Don VINCENZO MIANO.

Dr. HUBERT JEDIN, *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils* (1562-63), Würzburg, Rita-Verlag, 1941, pag. xiv-305.

Del Concilio Tridentino (1545-63) tutti sanno che una compiuta storia non si ha. I vecchi lavori di Paolo Sarpi e del cardinal Sforza Pallavicino, oltre il rispettivo carattere denigratorio e polemico, che li rende parziali nell'interpretazione dei fatti, non sono che deboli tentativi storici intorno a un grandioso avvenimento le cui fonti ufficiali in questi ultimi decenni, grazie all'attività scientifica della *Görresgesellschaft*, videro la luce; e non ancora tutte fino al presente.

Gli studi monografici su personaggi o momenti più interessanti dell'assemblea, come anche la pubblicazione di fonti collaterali, non procedettero di pari passo con i grossi volumi dei componenti la benemerita società tedesca. Tra i primi si possono ricordare quelli di H. O. EVENNET (*The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge, 1930), V. CARRO (*El Maestro Fray Pedro de Soto O. P. y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, Salamanca 1931), H. JEDIN (*Girolamo Seripando Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 vol., Würzburg, 1937), e il mio *Mons. Nicolò Sfondrati vescovo di Cremona al Concilio di Trento, 1561-1563*, Torino, 1939. Tra le seconde, oltre i quattro noti

volumi di J. SUSTA (*Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, Vienna 1904-1914), i due di M. FERRANDIS (*El Concilio de Trento, documentos procedentes del archivo general de Simancas*, Valladolid 1927-1934), per quanto l'edizione di questi ultimi lasci alquanto a desiderare dal punto di vista critico.

Un carattere intermedio si direbbe riveste il nuovo lavoro di H. Jedin, che presentiamo. Non sole fonti, quantunque siano lo scopo precipuo della pubblicazione, e non sola elaborazione scientifica su inediti: qualcosa di misto; che però, in definitiva deve considerarsi come un capitolo di storia del terzo convegno tridentino.

Si tratta, come chiaramente avverte il sottotitolo, delle «relazioni segrete ora scoperte», che Mons. Sebastiano Gualterio vescovo di Viterbo, e già nunzio di Pio IV alla corte di Parigi per causa del Concilio, inviò da Trento a San Carlo dall'ottobre 1562 al luglio del '63. Sono in tutto novantatré dispacci del più grande interesse per la storia dell'assemblea, in un momento che non a torto lo Jedin chiama col titolo stesso del lavoro «crisi e svolta del Concilio».

Infatti per oltre un anno, dall'aprile del 1561 a tutto l'estate del '62 un'insanabile divergenza teologica — la natura cioè dell'autorità episcopale e prima e più ancora la natura dell'obbligo della residenza annessa ai benefici curati — divise i Padri in varie fazioni, e tenne in ansia Pio IV, il cardinal Borromeo e l'intera Curia Romana.

«Zelanti» o «riformatori» e «curiali» o «conservatori» si batterono con tenacia, e talora senza riguardi, per il trionfo degli opposti pareri. Gli uni volevano ad ogni costo che il Concilio definisse il *diritto divino* sia dell'episcopato sia della residenza; e la loro tendenza schiettamente *episcopalista*, per quanto ortodossa in se stessa e nelle conseguenze che ne tiravano i fautori, in massima parte spagnoli e oltremontani, aveva agli occhi di molti sia a Trento che a Roma l'aria di un ritorno al famigerato *conciliarismo* di Costanza e delle libertà gallicane, con evidente scapito del primato pontificio. Gli altri — i curiali — tutti italiani, vi si opponevano con accanimento ed aspra inflessibilità, e sembravano ai primi nemici dichiarati della riforma, poiché tutti convenivano essere i più grandi mali derivati alla Chiesa dalla mancata residenza dei pastori d'anime, cui non si porrebbe rimedio che con la duplice definizione da essi invocata.

Il gruppo dei «moderati», che in ultima analisi era più vicino agli «zelanti» che ai «curiali», ed era composto di spagnuoli e italiani illustri per virtù e sapere, non riuscì a stabilire l'equilibrio tra le due avverse fazioni, tanto più che i legati stessi si trovarono divisi e Roma non adottò subito una linea sicura di azione, sicché il Concilio visse ore burrascose e parve naufragare per la terza volta.

L'abile mediazione del cardinal Morone venuto a Trento col cardinal Navagero in sostituzione dei defunti cardinali Gonzaga e Seripando, riuscì a sopire il dissidio e a levare ogni intoppo alle ulteriori attività teologiche e riformatrici dell'assemblea.

Senonché nell'autunno del '62 giunse a Trento il cardinal Carlo Guisa di Lorena alla testa di uno stuolo di vescovi francesi, le cui mire spiccatamente *conciliariste* non potevano lasciar indifferenti la curia di Roma. Si temette che gli intrighi del Guisa e dei prelati gallici rinfocolassero i passati contrasti e risospingessero il Concilio nel mare aperto delle inutili e pericolose discussioni.

Fu appunto allora che Roma incaricò il Gualterio di sorvegliare le mosse del Guisa, di tenerla informata delle sue azioni pubbliche e private e di guadagnarlo semmai alla politica conciliare del Papa.

Il Gualterio agisce da raffinato diplomatico e da esperto conoscitore dell'intricato mondo francese; e in lunghe missive, quasi tutte cifrate, ragguaglia periodicamente il Borromeo dell'atteggiamento che via via assume la Francia al Concilio nella persona del suo più alto rappresentante religioso e politico.

Per chi conosce lo stato generale dell'Europa a mezzo il secolo XVI, e più ancora quello della Chiesa di fronte alle corti e alla sua interna situazione, minacciata dalle teorie dei novatori, dallo scadimento della disciplina ecclesiastica, e dallo zelo intempestivo dei benintenzionati ad oltranza, le lettere del Gualterio gettano fasci di luce su taluni aspetti meno noti delle complesse vicende di quel secolo.

Ciò per gl'inediti che H. Jedin mette in luce.

L'ampio saggio storico — un terzo del volume: pag. 1-97 — con cui egli cornicia l'epistolario segreto e le attività del Gualterio è condotto con quella perizia e quel fine acume critico che omai tutti riconoscono all'illustre Autore, e che lo mettono fra i più competenti studiosi del Tridentino.

Il bel volume, che merita di stare accanto ai grossi volumi dei *Goerresiani*, non può mancare a chi voglia addentrarsi nella conoscenza della terza fase della XIX assemblea ecumenica, la quale indubbiamente segna una tappa gloriosa nel cammino secolare della Chiesa, e il cui prossimo IV Centenario dalla prima convocazione (1545-1945) vuol essere per l'appunto ricordato con studi che oltre a ritessere i fasti del bersagliato convegno, dimostrino anche quali frutti esso abbia maturato nel campo della fede e in quello dei costumi.

Don LUIGI CASTANO.

P. ANTONIUS CRNICA O. F. M., *Commentarium theoretico-practicum Codicis Iuris Canonici*, vol. I, *Normae Generales et De Personis*, Šibenik, 1940, Typis Typ. Kačić, XXXI-513.

Non è possibile pronunciare un giudizio spassionato su un nuovo commento del Codice di Diritto Canonico senza riferirsi alla nota norma contenuta nel Decreto del 7 agosto 1917 della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi (A. A. S., X, pag. 439), nella quale, sebbene si abbiano in vista direttamente le facoltà giuridiche, è però senza dubbio determinato anche il criterio metodologico delle *Scholae Institutionum*. Si deve cioè constatare se il Commentatore si sia veramente preoccupato di « *veluti manu ducere* » il lettore « *ad cognoscendum et intelligendum Codicem* », « *ipso Codicis ordine ac titulorum capitumque serie religiosissime servata* », ottenendo così l'insostituibile scopo di far conoscere la volontà del Legislatore nella sua genuina espressione, e, in proporzione di questa chiara conoscenza, di zelarne la più fedele applicazione.

Tale la preoccupazione del Rev.mo P. Antonio Crnica, espressa nella prefazione al primo volume del Commento al Codice di D. C., il quale appunto intese « *loca obscura uniuscuiusque Codicis canonis breviter et succinte explanare et exemplis illustrare, aliquando etiam formularia utilia (addendo)* ».

In realtà, lo scopo può dirsi sostanzialmente raggiunto, e quindi il Ch.mo A. merita sincere congratulazioni, e poiché, come si è detto, la sua opera è giudicata non secondo criteri soggettivi, ma in base alla precisa norma regola-

trice della competente autorità, ne dobbiamo riconoscere gli indiscutibili pregi oggettivi.

Tuttavia, per quella prima regola fondamentale che un giurista non può dimenticare, è pur doveroso che, dando ad ognuno il suo, non si dica che il metodo seguito dal P. Crnica costituisca una novità, e perciò il suo lavoro supplisca una vera mancanza di opere consimili (pag. VII). Basterebbe infatti citare il lavoro del Rev.mo P. U. Best O. S. B., elencato dallo stesso P. Crnica nella bibliografia, e citato abbastanza sovente, che essendo sotto molti aspetti un vero modello di manuale di D. C. per i seminari, ha il solo difetto di non presentarsi adeguatamente a chi lo ignora, giacché non tutti sono necessariamente obbligati a pensare che sotto il titolo: *Introductio in Codicem* si celi un commento completo al medesimo.

La preoccupazione del P. Crnica di trovare un titolo adeguato da premettere ad ogni canone è abbastanza ben riuscita. Forse, in alcuni casi, lo sforzo della concisione nel commento è in danno della chiarezza, né ci pare che l'inconveniente sia allontanato dagli abbondanti richiami ai vari AA., che per lo scopo dell'opera ci sembrano piuttosto ingombranti, e alcune volte veramente inutili.

Il Ch.mo A. ci perdonerà se gli rinfacciamo un peccato di sobrietà, che del resto, per la summentovata regola del « *unicuique suum* », dovremmo rimproverare a tanti altri AA., vogliamo dire quella fedele riproduzione dell'esempio *sacramentale* di Congregazioni esenti, contenuto nel noto binomio: « Redentoristi e Passionisti » (pag. 429 i. f.), ritenuto, non sappiamo perché, come un insuperato e insuperabile *numerus clausus* di Congregazioni esenti. I quattro testimoni dell'asserto citati in nota, possono condividere col P. Crnica l'elogio di eccessiva fedeltà all'ignoto « *Magister dixit* », forgiatore dell'inalterabile esempio, che rotola indisturbato, di manuale in manuale.

Non sappiamo poi perché il Ch.mo A. affermi *sine addito*, che i Salesiani di D. Bosco appartengono al novero di coloro che imitano la vita religiosa (pag. 464). Oltre alle non ignote pubblicazioni di carattere pubblico, il P. Crnica può consultarne le costituzioni con i relativi decreti di approvazione, e così, sempre per dare « *unicuique suum* », avrà la bontà in una prossima edizione di elencare la Congregazione Salesiana di Don Bosco tra le vere « *religiones* », perché tale esattamente a norma del Can. 488, 1°.

Don EMILIO FOGLIASSO.

COLLEZIONE DEL R. ISTITUTO DI STUDI FILOSOFICI: 1) *Saggi filosofici*, 1940, Milano, Bocca. L. 3; 2) *Studi Rosminiani*, 1940, Milano, Bocca, L. 30; 3) *Concetto e programma della Filosofia di oggi*, 1941, Milano, Bocca; 4) *Atti del XIV Congresso di filosofia*, 1941, Milano, Bocca, L. 60; 5) *L'esperienza pratica e le sue forme fondamentali*, 1942, Milano, Bocca, L. 30.

Questa Collezione è un indice significativo ad un tempo e del fervore filosofico della cultura italiana contemporanea e delle capacità organizzative e direttive del R. Istituto di Studi Filosofici, presieduto dal Sen. Balbino Giuliano e diretto dal Prof. E. Castelli.

1. - Il volume di *Saggi Filosofici* ci presenta uno studio del Prof. E. M. Bongioanni su *La morte dell'Eroe*, un saggio della Drago Del Boca su *Il problema del finito e del male nell'Assoluto di Schelling*, appunti critici di E. Arlandi su *Lo Storicismo come dottrina e come metodo*, e finalmente uno studio della Olivieri su *La Filosofia di Marcel*.

2. - Il secondo volume ci presenta raccolte le conferenze promosse dalla sezione di Roma per un Corso sulla Filosofia Rosminiana. Contiene le seguenti relazioni:

G. Bozzetti: *gli sviluppi del pensiero rosminiano nella Teosofia*. — C. BOYER: *L'antropologia soprannaturale nella concezione rosminiana*. — P. CARABELLESE: *Originalità storica ed attualità speculativa del pensiero filosofico rosminiano*. — G. CAPOGRASSI: *Il diritto secondo Rosmini*. — U. REDANO: *Il problema della conoscenza in Kant e Rosmini*. — G. ROSSI: *Il pensiero politico di Rosmini*. — M. E. SCIACCA: *Antonio Rosmini nella storiografia italiana*.

3. - Più rilevante dal punto di vista teoretico e storico come rivelativo dell'anima dell'attuale filosofia italiana è il volume *Concetto e programma della Filosofia d'oggi*, il quale contiene discorsi pronunziati o comunicati alla Sezione Piemontese del R. Istituto di Studi Filosofici, di cui è solerte animatore e presidente il Prof. Guzzo. Vi sono raccolte le voci di molti filosofi italiani: si sentono infatti il Sen. Balbino Giuliano, Guzzo, Aliotta, Banfi, Chiavacci, Sciacca, Carlini, Carabellese, Arangio Ruiz, Mazzantini, Lombardi S. J., Tarozzi, Troilo, Abbagnano, Baratonio, Pastore, Spirito. Non possiamo non lamentare — per quanto ci sia nota la buona volontà del Direttorio della Sezione Piemontese — l'assenza di voci autorevoli e

in particolar modo, ci si permetta anche di rilevare, come non compaia neppure uno degli illustri docenti della Università Cattolica di Milano, che non può in nessun modo rimanere ignorata per il valore e la vivacità dei suoi pensatori. L'animazione fervida per la filosofia comune a tutti i relatori e fecondamente costruttiva come in Mazzantini, Guzzo, Carlini, Sciacca, non può non lasciare perplessi quando la filosofia dovesse risolversi nel culturalismo ed assoluto problematismo di Banfi, nell'immanentismo oggettivistico di Carabellese, nell'esistenzialismo anti-teologico di Abbagnano, nello scetticismo di Spirito, nella perplessità di Arangio Ruiz. È merito grande del Prof. Guzzo l'essere riuscito a darci un diagramma così ricco e vigoroso dell'attuale filosofia italiana.

4. - Il quarto volume ci presenta gli Atti del XIV Congresso Nazionale di Filosofia, tenutosi a Firenze dal 21 al 25 Ottobre 1940. Con i discorsi inaugurali dell'Ecc. G. Bottai, Ministro dell'Educazione Naz. e dell'Ecc. Balbino Giuliano, vengono le varie relazioni intorno ai tre temi: 1) Pensiero e linguaggio; 2) La critica di fronte all'ontologismo; 3) Correnti filosofiche contemporanee: esistenzialismo, spiritualismo, volontarismo.

5. - Il quinto volume raccoglie le conferenze tenute nel 1941 presso la sede del R. Istituto di Studi Filosofici per l'iniziativa della Sezione per gli Studi di Filosofia del Diritto. Esso contiene le relazioni di Balbino Giuliano (*La Filosofia e il governo della vita*), G. Perticone (*Il regime di massa*), G. Capograssi (*Il significato dello Stato contemporaneo*), G. Calogero (*Intorno al concetto di giustizia*), F. Battaglia (*Legalità e giustizia*), G. Mancini (*La morale della politica*), P. Carabellese (*Il diritto naturale*), U. Spirito (*La libertà e l'individuo*), Q. Cesarini Sforza (*Avventure del diritto soggettivo*).

La Collezione appena iniziata va arricchendosi ubertosamente in ragione del lavoro attivo e fecondo che le varie Sezioni del R. Istituto Filosofico con entusiasmo vanno realizzando. Il plauso va in modo particolare al Prof. Castelli, animatore solerte e direttore del R. Istituto, della Rivista dello stesso Istituto *Archivio di Filosofia*, pellegrino della filosofia attraverso le varie Sezioni, organizzatore instancabile dei Convegni e dei Congressi Nazionali di Filosofia.

Don GIUSEPPE GEMMELLARO.



CARLO GIACON, *Il problema della trascendenza*.  
Saggi e studi di filosofia contemporanea.  
Milano, Bocca, 1942, pag. 242. — L. 35.

Il P. Giacon con questo suo volume di Saggi e Studi ci porta al di dentro della problematica più urgente e degli orientamenti più significativi della Filosofia Contemporanea, facendo passare innanzi alcuni dei Congressi Internazionali e Nazionali di Filosofia di questi ultimi anni, ed ancora alcune opere orientative. Nel dramma del pensiero contemporaneo è più che mai presente ed evidente il problema della trascendenza in senso pieno, cioè il problema di Dio; donde il titolo del volume.

Notevoli questi panorami, perché danno agio non solo di conoscere varie correnti di pensiero, ma ancora notano il processo logico dottrinale ad es. di alcuni nostri filosofi italiani come il Carlini, il Tarozzi, il Guzzo.

In alcuni studi vengono rilevate le posizioni assunte in Italia e all'Estero di fronte al problema della trascendenza dai pensatori staccatisi dell'Idealismo Assoluto. E viene insieme pacatamente delineata l'unica possibilità di evasione dalle secche idealistiche ed esistenzialistiche nei riguardi di una ascesa al vero Trascendente, nella ripresa di alcune dottrine tomistiche riassunte nella formula della complessità del conoscere e del reale (astrazione ed analogia). Nella discussione intorno al fenomenismo, all'idealismo e al realismo viene suggerito nella intenzionalità del conoscere il punto di partenza per la fondazione d'un vero realismo critico.

Senza la pretesa di costituire un quadro compiuto ed una disamina a fondo dell'attuale momento filosofico, questo volume del P. Giacon non può non piacere e per il pacato metodo di polemica e per gli apporti costruttivi di fronte agli orientamenti attuali, alla luce della Filosofia perenne, anche se nello stesso campo neoscolastico non tutti accetteranno qualche sua proposizione specialmente nei riguardi del problema gnoseologico.

Don GIUSEPPE GEMMELLARO.

CAROLI FEDELIS SAVIO, *Ad sigillum Sacramentale animadversiones*. Taurini, 1936. — L. 10.

Il Chiarissimo Mons. Savio, Canonico di Saluzzo, è universalmente conosciuto sopra tutto per i suoi numerosi e dotti lavori storici,

condotti con sano senso critico e con lodevole parsimonia di parole e amore alla verità. In questo opuscolo (pag. 81) egli si dimostra buon moralista di conoscenze larghe e di non comune buon senso. Egli si è proposto, alla bella età di oltre 80 anni, di mettere al servizio dei Sacerdoti la sua esperienza scolastica e ministeriale, correggendo e dichiarando le varie incertezze e i vari ondeggiamenti dei moralisti su di un tema tanto difficile e tanto importante. Incomincia perciò col metterci sotto occhio quanto nel diverso arringo dei moralisti di valore, dallo Sporer a Sant'Alfonso, si è scritto in materia con poca esattezza. Passa quindi ad esaminare acutamente la natura soprannaturale del sigillo sacramentale, il cui obbligo non nasce dalla giustizia come nei secreti commessi, né si può misurare dalle conseguenze più o meno gravi della violazione, ma ha la sua base nella natura e nella divina istituzione del Sacramento della Penitenza; ne dà la definizione che spiega e mette in rapporto con le teorie di Scoto e di S. Tommaso; e ne trae le conseguenze relative all'obbligo indivisibile e assoluto al sigillo inerente, e alla sua violazione diretta o indiretta, con logica stringente e fine buon senso. E fa la questione se e come il penitente possa autorizzare il confessore a servirsi della scienza confessionale. Entrando poi nel vivo della questione, ricerca accuratamente, e quasi casisticamente, l'estensione oggettiva dell'obbligo del sigillo: quanto in esso è compreso e quanto non è compreso, la sua violazione interna ed esterna, diretta e indiretta, i pericoli, a cui può essere esposto il sigillo dall'imprudenza del confessore, l'estensione soggettiva dell'obbligo del sigillo. Conchiude con una abbondante casistica pratica nella quale vengono opportunamente applicati i principi esposti e spiegati nel testo.

Il lavoro fa veramente onore al dotto e venerando Maestro e potrà far del gran bene ai moralisti tecnici e pratici, soprattutto nell'esplorazione del ministero.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

A. BERTOLA, *Matrimonio religioso*, Collana di monografie di Diritto Privato, Roma, Athenaeum, 1936. — L. 9.

L'infaticabile Prof. Bertola della R. Università di Torino ha studiato in questa breve



e succosa monografia il matrimonio religioso fra Italiani. In una prima parte l'illustre A. espone in modo succinto, ma completo per lo scopo che la monografia si propone, tutta la dottrina canonica, coi necessari richiami dommatici dottrinali, sul matrimonio: natura, caratteristiche, precedenti, impedimenti e loro dispensa, consenso, effetti canonici, invalidità e provvedimenti dichiarativi inerenti, convalidazione, scioglimento, separazione, effetti civili del matrimonio canonico: tutto viene passato in rassegna, vagliato saggiamente e criticamente ripensato in un linguaggio tecnico, forbito e preciso con amore di studioso e pazienza di professore. La seconda parte tratta brevemente del matrimonio religioso acattolico, vale a dire celebrato davanti ai ministri dei culti ammessi. E la terza di quei matrimoni religiosi cattolici che non sono regolati dal diritto concordatario vigente perchè contratti all'estero, nelle colonie, nei possedimenti o perchè comunque non trascritti. Ottima l'impostazione, chiara, concisa e precisa l'esposizione, solida la dottrina, abbondanti i richiami bibliografici, ben vagliate le opinioni e i pareri: ne è venuto fuori un prezioso manuale che potrà essere di grande giovamento a quanti si interessano di un argomento così vitale, specialmente nello svolgimento dell'attività giuridica civilistica. Sappiamo che esso è stato adottato qua e là anche come testo scolastico universitario.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

MARIO GORINO-CAUSA, *Patronato*, Milano, Vallardi, 1936;

— *Prestazioni del Patrono e «redotatio beneficii»*, Padova, C.E.D.A.M., 1942;

— *Il «favor piae causae» nelle disposizioni «pro anima» secondo il Diritto Canonico e il Diritto Ecclesiastico dello Stato*, Torino, Giapichelli, 1937;

— *In tema di autorizzazione alle liti e di riconoscimento della persona giuridica*, Roma, «Il Diritto Ecclesiastico», 1935;

— *Parrocchia*, Roma, Athenaeum, 1938.

Il giovane e valente Prof. Mario Gorino-Causa, Incaricato di Diritto Canonico nella R. Università di Torino, infaticabile studioso e cultore delle discipline canoniche, esplica la propria attività con una poderosa serie di monografie storico-dottrinali, dense di pensiero e suscet-

tibili di pratiche applicazioni, vigorose nel metodo scientifico e architettate con serenità e signorilità di studioso. Ne segnaliamo alcune.

1. Il primo volumetto raccoglie nel giro di 71 pagine originariamente scritte per il *Dizionario Pratico del Diritto Privato* diretto dal Maroi, quanto il diritto canonico antico e vigente contiene in materia di patronato, sistematicamente considerandone le specie, il soggetto, l'oggetto, la nascita, la sospensione e l'estinzione; diritti e obblighi del patrono. L'A. a questo punto coordina la legislazione canonica a quella civile esaminando il diritto di patronato nel diritto ecclesiastico dello Stato anche attraverso casi pratici e questioni di particolare rilievo. Chiude lo studio un accenno alla rivendicazione e svincolo dei beni beneficiari. Segue un'accurata e abbondantissima bibliografia utilissima per chi ha bisogno di compiere studi più approfonditi.

2. Il secondo studio è stato già pubblicato sull'«Archivio di Diritto Ecclesiastico». In esso l'A. annota una sentenza del Tribunale di Appello di Torino, 26 nov. 1940, dissentendo dall'opinione sostenuta dalla Corte torinese e ritenendo invece che l'accordo privato scritto tra il patrono e l'investito sull'ammontare dell'assegno spettante al secondo costituisce donazione ed è quindi da considerarsi *redotatio beneficii*, purché tale accordo sia accettato dall'Ordinario locale. Forse lo studio risente un po' troppo di preoccupazioni di parte e le argomentazioni non ci sembrano riuscite serene.

3. Nel terzo lavoro — una sessantina di pagine — l'A. studia in una prima parte il *favor piae causae* nella sua nozione, nei suoi lineamenti storico-dogmatici, nel sistema del giure canonico vigente; e in una seconda parte tratta delle disposizioni «pro anima» nel sistema civile italiano sotto il doppio aspetto storico e positivo e da ultimo avanza un possibile modo di accoglimento del *favor piae causae* nel nostro diritto concordatario vigente.

4. Il quarto studio contiene delle succose considerazioni su due massime enunziate dalla Corte d'Appello di Torino nella sentenza 11 luglio 1934 riportata in Appendice. L'A., auspicando ad una sempre maggior conformità fra il diritto canonico e quello civile, critica la sentenza suaccennata, richiedendo nel caso specifico l'autorizzazione governativa alle liti e ritenendo competente il tribunale civile a riconoscere e accertare la personalità giuridica di un beneficio ecclesiastico.

5. L'ultima monografia, estratta anch'essa dal *Dizionario di Diritto Privato*, fa parte della *Collana di Monografie di diritto privato* della Casa «Athenaeum». Essa espone la posizione giuridica dell'ente *parrocchia* nei due ordinamenti canonico e civile, ne esamina la natura, la nascita, la provvista, l'amministrazione, la rappresentanza processuale e tratta del parroco e dei suoi aiutanti e sostituti, dei suoi poteri, diritti, doveri e della congrua civile.

Come sempre, l'A. si dimostra bene informato, e sfodera una dottrina e un'erudizione storico-giuridica da vero competente. A lui l'augurio sincero di altre numerose monografie che certamente riusciranno bene accette e di grande utilità pratica e scientifica.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

*Index verborum Codicis Iuris Canonici*. Digessit Arcturus Lauer Heidelbergensis. Typis polyglottis Vaticanis, 1941, pag. xxx-936.

Come il Lauer confessa, l'*Index* è costato gran dose di pazienza e fu caldeggiato e incoraggiato e sostenuto dal celebre Otto Gradenwitz († 1935) autore dell'indice al Codice Teodosiano, e poi riveduto e diligentemente corretto da N. Hilling, il quale lo giudicò *opus tam apte quam accurate elaboratum, quod omnes locos Codicis Iuris Canonici respicit, ideoque omnibus Iuris Canonici studiosis in exquirendo Codice magnam utilitatem afferre possit*. Ne è venuto fuori un vero gioiello di precisione. Pio XI volle che lo si stampasse alla Vaticana e Pio XII g. r. lo confermò e volle che l'opera fosse divulgata al più presto. Davanti a tante e così alte Autorità, qualsiasi presentazione del magnifico e grosso volume potrebbe apparire sbadita o presuntuosa. Lo aggiungiamo senz'altro agli studiosi perché ne facciano esperienza personale. Il compilatore è partito da un criterio grammaticale; ma i termini seguono un ordine alfabetico con segni letterali, numerali e grafici che ne sottolineano l'importanza, il luogo e la materia. I vocaboli sono distinti in 7 serie; i nomi seguono l'ordine dei casi di declinazione e i verbi quello di coniugazione. Precede un'introduzione schematica e segue un'appendice con l'enumerazione dei canoni fatta con doppio criterio scientifico, ma inverso: dal canone *in quo* al canone *ad quem* e viceversa. Un'abbondante spiegazione dei segni

adoperati mette in grado il lettore a usare del volume. Le 7 serie di termini sono così distribuite: *nomina et verba, constitutiones, coniunctiones, particulae, pronomina, praepositiones, adverbia*. L'appendice elenca i canoni riferiti nel testo e fuori, in ordine crescente e decrescente. Certo la natura del lavoro ha messo a dura prova anche la pazienza dell'editore e dei tipografi; ma i Salesiani della Tipografia Vaticana hanno superato ogni difficoltà e ci hanno dato un volume per precisione tecnica davvero encomiabile.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

PIO CIPROTTI, *Contributo alla teoria della Canonizzazione delle leggi civili*, Roma, 1941. — L. 16.

Il laboriosissimo Prof. Ciprotti ci riserva sempre delle sorprese. Il presente volume racchiude in un centinaio di pagine un problema arduo e insieme seducente, attualmente in discussione tra dotti per lo più laici — chi sa perché pochi Ecclesiastici se ne siano interessati finora? — sulle relazioni eventuali tra l'ordinamento giuridico della Chiesa e quelli degli Stati. L'aspetto però sotto il quale l'A. considera tali rapporti ci sembra pressoché inesplorato, in quanto egli si preoccupa non di analizzare i vari modi nei quali certe norme canoniche possano essere ricevute, o lo siano in realtà, nel diritto dello Stato, ma di studiare precisamente il fenomeno opposto: il valore cioè delle leggi civili dell'ordinamento canonico. La questione, come l'A. giustamente osserva, affiora qua e là nei Canonisti, i quali però non affrontano trattazioni dottrinali e scientifiche al riguardo. Perciò il suo lavoro potrà suscitare interesse anche nel campo canonistico. Lo studio si compone di 5 capitoli che trattano successivamente delle leggi dello Stato nell'ordinamento della Chiesa, enumerando casi di connessione tra i due ordinamenti e norme canoniche che hanno esPLICITI riferimenti al diritto dello Stato, del concetto storico-giuridico di canonizzazione, della sua natura e dei suoi effetti, delle norme canonizzanti con spunti di analisi e individuazione, e finalmente dei limiti alla canonizzazione contenuti specialmente nel diritto divino e in norme particolari canoniche. La formulazione della teoria della canonizzazione e la sua oggettiva valutazione potrà essere suscettibile di studi ulteriori e di molte attuazioni

pratiche. Auguriamo al Ciprotti che continui a valorizzare sempre meglio coi suoi studi il Diritto Canonico.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

G. OLIVERO, *Le disposizioni a favore dell'anima nella legislazione vigente*. Milano, Giuffrè, 1942. — L. 20.

A breve distanza dal volume da noi segnalato (*Le Parti nel giudizio Canonico*: vedi *Salsianum*, 1942, p. 90) il valoroso e giovane magistrato Prof. Olivero, che ha recentemente conquistato la Libera Docenza in Diritto Ecclesiastico, ci fa pervenire il nuovo libro che presentiamo. L'A., dopo aver preliminarmente risposto alla possibile obiezione della immaturità di uno studio sulle disposizioni a favore dell'anima nella nuova legislazione italiana per l'assenza di controversie dottrinali e giurisprudenziali, si propone di ricercare le ragioni che hanno ispirato la nuova legislazione contenuta nel *Libro delle Successioni per causa di morte e delle Donazioni* entrato in vigore il 21 aprile 1940, e di esaminare le eventuali questioni e le possibili loro soluzioni. Evidentemente i principi ispiratori delle nuove disposizioni in materia sono da ricercarsi nel nuovo clima creato dal solenne impegno che lo Stato italiano prese con l'art. 29 del Concordato Lateranese di rivedere «la sua legislazione in quanto interessa la materia ecclesiastica, al fine di riformarla ed integrarla, per metterla in armonia colle direttive, alle quali» si ispirano i Patti Lateranesi. Il lavoro dell'Olivero si compone di 6 capitoli. Nel primo, che occupa da solo oltre un terzo del volume, l'A. esamina accuratamente lo *status quaestionis* sotto il cessato Codice italiano, opportunamente notando affinità e differenze tra l'ordinamento statale e quello ecclesiastico. Gli altri 5 capitoli considerano la legislazione attuale in materia, sviluppandone con chiarezza e perspicuità i concetti basilari sulla validità ed effetti delle disposizioni per l'anima (Cap. II), e studiando tali disposizioni sotto il doppio aspetto di disposizioni modali (Cap. III) e di fondazioni di culto (Cap. VI), con considerazioni separate relative al loro adempimento (Cap. IV) e all'esecutore testamentario (Cap. V). La trattazione è limpida e serena e fa onore all'A. da cui molto ci promettiamo. Ci permettiamo tuttavia di esprimere una nostra persona-

le e forse avventata impressione: non riusciamo a comprendere pienamente la ragione di certe sottigliezze teoriche, come quella espressa a pag. 62-64, che esulano del tutto dal campo pratico. Certo in esse si manifesta l'acume giuridico dell'A., ma crediamo sia meglio per i concetti giuridici aderire *mordicus* alla realtà dei fatti.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

GIUSEPPE STOCCHIERO, *Il Beneficio Ecclesiastico «Sede plena»*. Vicenza, S.A.T., 1942. — L. 40.

Mons. Stocchiero, il cui valore scientifico ha recentemente meritato il conferimento della Libera Docenza Universitaria, aveva già in attivo numerose pubblicazioni giuridiche lusinghevolmente apprezzate nel campo canonistico e civilistico. Il volume che ora presentiamo è un tentativo nuovo nel suo genere ed, osiamo dire, assai ben riuscito. Esso fa parte di un'opera che si propone la rielaborazione trattatistica di tutta la complessa materia beneficiale del diritto della Chiesa, sottoponendo a rigoroso esame critico i metodi antichi della trattazione nella ricerca di vie nuove e metodi moderni più adatti al clima scientifico che attraversiamo. L'opera intera consisterebbe di tre parti che esaminerebbero rispettivamente il beneficio ecclesiastico: 1) sede plena, 2) in provisione, 3) sede vacante; alle quali seguirebbe una trattazione particolare e armonica sull'amministrazione del beneficio medesimo.

In questo primo volume (pag. 399) l'A. premette un elenco delle principali fonti e un capitolo preliminare sulla impostazione giuridica e metodologica che logicamente appartengono all'opera completa. Divide poi la materia in sei capitoli, nei quali, dopo una rassegna sulla evoluzione storica e dottrinale dell'istituto, egli tratta da maestro del beneficio ecclesiastico come ente giuridico, dell'ufficio beneficiale, della dote e dell'amministrazione del beneficio, dei redditi beneficiale e degli enti collaterali (chiesa parrocchiale, fabbrica e fabbriceria, parrocchia nel Diritto canonico e nel Diritto italiano). Chiudono il volume quattro accurati indici delle fonti legislative, degli autori citati, analitico e generale.

L'A. si mostra informatissimo della dottrina e della giurisprudenza canonistica e civilistica antica e moderna e si aggira con fare sicuro tra le numerose e spesso contraddittorie opinioni

e giudicati, fino a ricercarne i fili conduttori e tracciarne le linee ideali per meglio apprezzarne il valore e il portato dei singoli nella ricostruzione sistematica dell'istituto. Ammirabile il senso critico nettamente scientifico con cui sono trattate e avviate le questioni più difficili, e l'acume profondo con cui sono studiati ed esposti i concetti basilari. Naturalmente, in un'opera così vasta impostata in un modo nuovo riserve se ne possono fare, soprattutto per il fatto che si deve giudicare un metodo prima di poterne considerare la completa applicazione. E gli studiosi non mancheranno d'interessarsene ed esprimere ciascheduno il proprio modo di pensare. Noi sommamente crediamo che il metodo dello Stocchiero si deve incoraggiare perché, perfezionato che sia, esso potrà rendere servizi importantissimi alla scienza canonistica. E forse proseguendo nella via indicata dallo Stocchiero si potrà arrivare a sceverare su larga scala anche nel diritto canonico quello che è diritto pubblico da quello che è diritto privato.

Mentre attendiamo le altre parti dell'opera, ci congratuliamo vivamente con Mons. Stocchiero e indichiamo il volume come il più informato e aggiornato in materia e il meglio esposto nella indagine storica, dogmatica e dottrinale di quanti ne abbiamo finora incontrato anche nel campo tradizionale.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

ACACIUS COUSSA, *Epitome praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, vol. II: 1) De monachis et de aliis religiosis recentioris institutionis; 2) De laicis. Typis Polygl. Insulae S. Lazari, 1941. — L. 25.

L'illustre e apprezzatissimo Prof. Coussa del Pontificum Institutum Utriusque Iuris, Segretario della Pontif. Commissione per la Codificazione Canonica delle Chiese Orientali, aveva pubblicato di recente il I volume delle sue dotte lezioni che ricevette i più lusinghieri apprezzamenti e suscitò le più rosee

speranze. Ora ecco il II volume che prosegue lo stesso scopo con gli stessi metodi e i medesimi intendimenti, nel quale sono esposte sistematicamente e scolasticamente, sebbene in modo forse troppo sintetico, ma chiaro e preciso, le norme che regolano presso i diversi Riti orientali ortodossi e uniti la costituzione, l'ordinamento e l'attività degli istituti religiosi antichi e moderni e i concetti sui laici, i loro diritti e doveri.

Come l'A. osserva — e noi lo abbiamo tante volte ascoltato con visibile piacere nella scuola — la disciplina dei religiosi orientali è il risultato dell'amalgamazione di antichissime norme monacali dell'Oriente con istituzioni occidentali che si fecero strada fino presso gli Orientali.

La trattazione è limpida e serena e segue sistematicamente le rubriche del *Codex Iuris Canonici*, libro II p. II e III rilevandone accuratamente le discrepanze e le convenienze e rendendone così agli allievi più facile l'apprendimento e il coordinamento. Un accurato elenco di fonti in principio e un minuzioso indice analitico alfabetico in fine accrescono senza dubbio il valore dell'opera, che auguriamo all'A. di condurre presto a termine anche per le altre parti del Codice, perché si possa finalmente avere un testo sufficiente e adatto per l'insegnamento del diritto orientale nelle scuole e nelle facoltà giuridiche occidentali. Ormai, dopo le autorevoli disposizioni pontificie, si impone nei Seminari e nelle Università ecclesiastiche lo studio delle discipline proprie degli Orientali.

Merito non piccolo del volume in esame ci sembrano i continui richiami al codice di diritto canonico e a fonti, giurisprudenza e dottrina occidentali. L'A. dimostra in ciò vasta conoscenza, profondo acume critico, rigosità di metodo, sicurezza e chiarezza di esposizione; doti che contribuiscono certo in modo notevole a far apprezzare sempre più l'ottimo manuale, che è come una preparazione degli animi all'accoglimento del Codice di Diritto Canonico Orientale, la cui promulgazione non pare ormai lontana.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

Nulla osta: Sac. Dott. EUSEBIO VISMARA, Revis. Deleg. — Imprimatur: Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile.  
Torino, 1942-XXI. — Officine Grafiche S. E. I.



## LIBRI RICEVUTI

---

*Brevis collectio ex Rituali Romano ad Parochorum.* Marietti, Torino, 1941.

CORRADI GIUSEPPE. — *Studi ellenistici.* S. E. I., Torino, 1929, L. 20.

DA MAZZARINO P. COSTANTINO. — *La dottrina di Teodoro di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo.* F. Pustet, Roma, 1941, L. 15.

DE PROPRIIS AMERICO. — *Eschilo nella critica dei Greci.* S. E. I., Torino, 1941, L. 20.

DE VARCENO P. GABRIELE, O. M. Cap. — *Institutiones Theologiae Moralis - De Sacramentis.* Marietti, Torino, 1940, L. 30.

DE ZAMAYON P. PELAYO. — *Hacia Dios.* S. A. L. E. R., Roma, 1940.

GAREZZI P. JUVENALIS, O. F. M. — *De moderno occultismo et de scientiis occultis in Italia.* Antonianum de Urbe, 1941, L. 15.

GRABMANN MARTINO. — *I divieti ecclesiastici in Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX.* S. A. L. E. R., Roma, 1941, L. 35.

GÜNTHER ANSELM, O. S. B. — *Studia Anselmiana.* S. A. L. E. R., Roma, 1941.

HRUSOWSKY PH. et IGOR. — *Teoria Vedy.* Sus, Bratislava, 1941.

JUGE A. — *Prontuario di predicazione.* Marietti, Torino, 1942, 2 vol., L. 20.

NICOLA DR. BENIAMINO. — *Piccolo manuale di medicina e di chirurgia teorico-pratica.* Marietti, Torino, 1941, L. 12.

PARROCO (un) FIORENTINO. — *Christi Fidelibus. Catechismo per adulti.* Libreria Fiorentina Editrice, 1940, L. 12,50.

SCOTTI SAC. Prof. PIETRO. — *Lineamenti di biopsicologia pedagogica.* L. I. C. E., Torino, 1941, L. 8.

SCOTTI SAC. Prof. PIETRO. — *Etnologia.* Hoepli, Milano, 1941, L. 20.

SPEZ ALEXANDER. — *Kranice Poznania.* Sus, Bratislava, 1941.

VAN HAUTRYRE D. IDESBALDO. — *La vita nella pace.* Libreria Editrice Fiorentina, 1941, L. 16.

VIGLINO UGO, I. M. C. — *Logica et generalis introductio in philosophiam.* Missioni Consolata, Roma, 1941, L. 27.

---